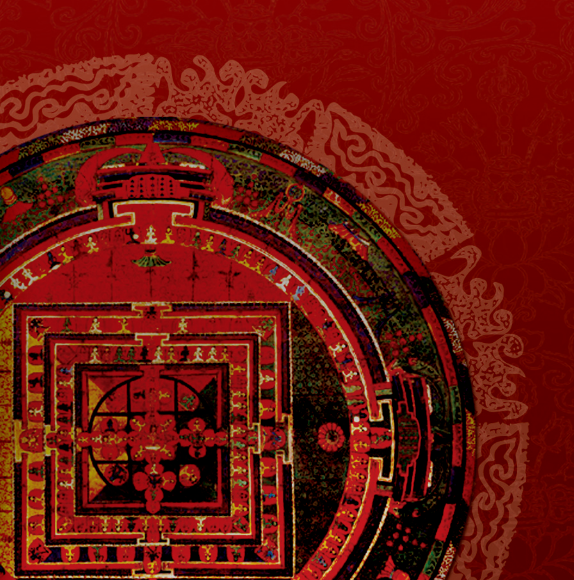


定解宝灯论讲记

达真堪布 著





五方文殊

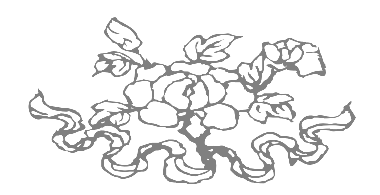


定解宝灯论讲记

达真堪布 著



目　录



序　言

《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切在七岁玩耍过程中所唱出来的金刚歌，年仅七岁的孩童能断定性地表达出佛法中最难以解释的、最关键的义理，他无可非议地被藏地各宗各派的大德高僧异口同声地公认为是文殊菩萨再来，是文殊菩萨的化身。

麦彭仁波切于圆寂前亦亲自在遗书中写道："我本为大菩萨，为摧毁五浊兴盛之恶世众生烦恼而特意示现人间，凡与我结缘者都可获得与文殊菩萨无二无别之成就。"

上师如意宝把麦彭仁波切视为自己的根本上师，常称为"喇嘛麦彭"（喇嘛意为上师）。他老人家数次对四众弟子讲：后学者、追随者如果能依止麦彭仁波切的教言，修学麦彭仁波切的意藏法，会有格外的加持，能够真正地获得成就！所以我们能成为上师如意宝的传承弟子，能学修麦彭仁波切的著作、这些意藏法，是宿世修来的福报。

这部论著是麦彭仁波切所有著作中最精华的一部，是最具特点、最具加持的一部殊胜的论典，被许多密宗信众、国

内外的诸多人士所重视和熟知。诸多法师也在不间断地传授此论。

《定解宝灯论》主讲七大问题的内容，这七道难题包含了大小乘、显密宗一切经典续部的精髓，是我们后学者的至尊法宝。精通这七大问题就相当于精通了一切经典和续部。印藏曾出现无数的大德高僧，但许多大德在示现上对这七大问题都没有正确的答复与解释。

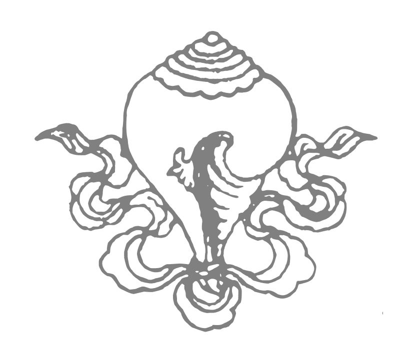
麦彭仁波切依历代传承上师们的教言，以教证、理证、智慧解答了这七大难题。文中通过问答的方式，老仙人以轮王七宝的吉祥数字宣说了七大难题的甚深法义，不但破除了他宗的邪说，同时令后学者对自宗不共教言与见解生起了坚定不移的信心；犹如雪山狮吼，令外道、恶魔五体投地，驯服而恭敬；如同洒落的善妙法雨，使无数佛子能通过此论的教义、窍诀而证得真理。

佛所说的一切法，不离世俗谛和胜义谛二谛双运。修行人在任何时候都不能离开二谛，堕落二边。若远离了二谛中的任何一个，都无法成就。这部著作虽然是部理论性的著作，却是我们必须要了知的。大家不应该把这部论典当作某种理论知识而束之高阁，学修这部论典对于我们巩固实修大圆满前行和正行，都至关重要。如皈依、发心、消业、积福等，若没有无我、空性智慧的摄持，就不能成为成佛的因。佛法

的义理如虚空般无边无际、深广奥妙。我们只有通过学习《定解宝灯论》，以逻辑推理的方式，在相续当中产生相似的二谛双运智慧，以此相似的定解继续修持，才能对诸法的实相生起真实的定解，才能对显密一切佛法通达无碍，最终证得最圆满的智慧和功德，获得大圆满的即身成就，这是毋庸置疑的！所以大家一定要珍惜，珍惜人身、珍惜法宝、珍惜学修的机缘！

达真堪布

2012-11-6 （佛天降日）



定解宝灯论

全知麦彭仁波切　著

堪布索达吉　译

能解困心疑网者，即是文殊金刚灯，
心生定解入深理，见妙道者我诚信。
奇哉超入深实相，犹如宝灯之定解，
若无汝则于此世，愚众困于幻网中。
于基道果一切法，生起真实之定解，
听闻生信此二者，犹如道与彼影像。
稀有法称月称尊，善说日光同现于，
佛教广阔虚空中，摧毁疑惑重重暗。
依靠名言观察量，无有错谬行取舍，
尤其于教与本师，获得诚信唯一门，
即是因明之论典，开显抉择实相义，
无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论。
睁开此二之慧眼，不随他转而真入，
佛陀所示之正道，高度赞叹入道者。
如是思维仙人前，顿现一位流浪者，
为观察其智慧力，如此提出七问题。
人云亦云岂智者？凭自智力而分析，
立即回答此提问，明了内智如见色。

多闻如鼻虽长伸，仅饮井水未能品，
深法水者求名声，如劣种者贪王妃。
如是七种难解题：见解无遮或非遮？
声缘证二无我耶？入定有无执著相？
观察修或安置修？二谛何者为主要？
异境何为共所见？中观有无承认否？
于此依靠空性理，所提七种疑难题，
教证不违之同时，以理成立而作答。
寻思辩论之词句，百般破立亦不解，
大德难证此难题，快如闪电而答复。
如是智慧所出语，风微动然仙人心，
如末劫风摇山王，片刻默言不出语。
呜呼百般经苦行，连续炽燃妙慧火，
彼等智者尚于此，未能立为无垢宗，
俱生辩才智力微，亦未长久受苦行，
智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？
诚恳祈祷文殊尊，尔时思彼加持力，
心中现如黎明时，稍得辩才之机缘，
即刻依据善说义，以理分析而宣说。

嘎单见解说无遮，其余诸宗谓非遮。
前译自宗何观点？无二双运大智前，
遣诸所破之无遮，引他非遮皆不许。
此二仅是心假立，实际二者均不许，
远离遮破与建立，离意本来之法性。

若问仅思空性言，则当承认无遮见。
印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，
异口同声一密意，建立本净大空性。
此法本来即清净，或本无有自性故，
二谛之中皆无生，于说无遮有何疑？
柱子本来即清净，所剩不空毫无有，
若未遮破柱子无，说柱非实有何用？
破除柱子之空性，与余显现此二者，
空与不空非双运，如黑白绳搓一起。
说柱不以柱子空，法性反以柱子空，
空基保留以他空，句与义之二他空。
呜呼彼不以彼空，空基不空已留剩，
与色以色空教义，以及理证皆相违。
柱与成实柱二者，一体一遮另亦破，
他体虽破非柱实，柱体不空堪观察。
若谓成实未有故，不必分析一异体，
虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故。
不空瓶子之外法，所成实有为何法？
汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。
自续派论许所破，加成实等之鉴别，
然就观察胜义言，加此鉴别有何用？
思若空性仅世俗，亦似无有柱子后，
担忧咬文嚼字也，如此更成纠缠字。
世俗说柱有即可，为何言彼彼不空？
若说此二是一义，其实并非一意义，
所谓柱子已存在，与柱有柱不相同，

后者实际已承认，存在能依及所依。
胜义柱子不存在，何言柱以柱不空？
世俗言说柱柱子，两次重复文法误。
若自不以自身空，自存在时以他空，
所破他法若无有，则违所许自不空。
通常依他之空性，决定不是真空性，
马上虽不成立牛，岂能确定彼马空？
见彼马匹于牦牛，有何利益有何害？
是故不空轮涅法，不成有法与法性，
现空双运与有寂，等性于此悉无有。
如说水月非真月，天月空与水月现，
若是无二之双运，谁皆轻易证双运。
牦牛非马人皆知，现量目睹牦牛现，
为何诸大尊者说，证悟此义极稀奇？
故自宗许观水月，水月本性毫不得，
无而现见水月时，虽是无遮却可现。
空性显现凡夫前，虽似相违于现见，
诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！
若从空性分衡量，无有丝毫不空故，
虽可断定说无有，然而于无之自相，
未曾失去之同时，不灭之中可显现。
未失现之自相时，安住无基大空中。
分类此空以此空，此现此空永不得，
于此彻底了达时，觅义寻者未得义，
非但不生失望心，反得快乐真稀奇！

有说声缘阿罗汉，未曾证悟法无我，
未破蕴执之我前，以彼之力不断惑。
所谓我亦依诸蕴，假立俱生我执境，
彼与瓶等除空基，空理无有何差别，
法我人我各自分，自性均是空性故。
如是汝等已违越，现量成立教理证，
声缘未证法无我，说法仅是立宗已。
有者观点太过分，承许三乘见道同，
证悟无有高与低，对于显宗及密宗，
一切经续诸论典，均解释为不了义。
则于前入小乘者，获得大乘见道时，
毫无所断等过失，为理所害不可驳。
复说所证虽已证，然断所断需助缘，
未证与许证相违，证违未断诸所断，
日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇！
有说声缘自相续，五蕴虽已证空性，
他法无我未证悟。若已证悟五蕴空，
则除无为法之外，有何未证他实法？
自宗承许何观点？月称中观自释云：
为断烦恼于声缘，佛陀宣说人无我，
为断所知于菩萨，圆满宣说法无我。
若问声闻与缘觉，二者已经证空性，
此说又作何解释？意为彼等声缘者，
为断惑修人无我，未圆满修法无我。
如是龙钦绕降言：前代诸位阿阇黎，

说证未证相争论，然而本人之观点，
前之声缘有多种，然欲获得阿罗汉，
执蕴我若未证空，不能获得解脱果。
是故此点虽已证，然未圆满证无我，
经说声闻微无我，如虫食芥子内空，
故于微加否定词，说未证悟法无我。
此乃稀有之善说，他无与此相比拟，
如海水虽饮一口，亦不能说未饮海，
如是法之别相我，已见无我许证空。
犹如海水饮一口，所有海水未进腹，
一切所知之自性，尚未证悟为空性，
是故承许二无我，尚未圆满证悟也。
若问一法见空性，为何诸法不证悟？
若依教理与窍诀，详细分析作观察，
虽然应当证空性，暂时声闻种性者，
因唯耽著人无我，是故难以证他法。
如虽许瓶为假立，然许微尘为实法，
设若证悟瓶假立，以此智慧而观察，
微尘本应亦证悟，然而暂时未证悟。
粗大实法无分尘，表面似乎成相违，
暂无教证窍诀故，建立不违之宗派。
如是一切唯识宗，倘若无有所取境，
为何不证能取心？自续派以胜义谛，
无有之理于名言，为何不证无自相？
是故依照汝观点，一切均成应成派。
声缘诋毁谤大乘，此类现象岂能有？

是故一法之自性，诸法虽皆为等性，
然内外缘未齐全，期间不能证悟也。
一般而言利根者，依靠自力可证悟，
钝根即证不确定，终有一日必证悟。
经说万劫之末际，罗汉出定入大乘。
如理超入大乘者，尚需无数劫修习，
声闻追求自寂乐，仅于数千劫之中，
所有无我未证悟，暂时为何不可能？
得地菩萨见法界，岂不亦是渐明圆？
倘若具足积资伴，以及无边之理证，
菩萨行为回向缘，必定圆满而证悟，
如具善巧方便缘，密宗迅速而证悟。
虽然常我已断除，俱生我执依蕴生，
论说乃至有蕴执，一直存在我执也。
此义假立因蕴有，执彼之心便存在，
假立之我因具故，我执之果不会灭。
因为常我虽已断，然依执蕴假立我，
俱生贪境未断故，生起我执无障碍。
是故断除诸烦恼，必须证悟蕴等空，
此说不符圣教义，月称如实释此义。
倘若了知假立我，灭除我执已足矣。
如虽未知绳无有，而见无蛇断蛇执。
最终必定需证悟，诸法本性为一体，
见彼智慧亦一体，龙树月称二师徒，
依据理证而宣说，成立究竟唯一乘。
假设依照汝观点，声闻已见彼性故，

依据理证怎成立，一乘仅是立宗已。
于此双运之智慧，唯有现见最究竟，
即是唯一真如性，圣者终皆到此地。
是故此理若通达，龙树观点弥勒论，
犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。
否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤，
成百教理手术刀，同时刺入深畏惧。

护持正见修行时，有者说何皆不执，
所谓不执一切义，分为正修与盲修。
正修远离四边戏，圣者智慧之面前，
现见一切不存在，故自然灭执著相。
明空无二之境界，如同目视虚空中。
盲修无念和尚宗，未察直直而安住，
无有胜观之明分，如石沉海平庸住。
譬如所谓无所有，中观现见不存在，
无色界信无所有，词同义异如天地。
如是远离四边戏，若于四边皆不执，
除四边外无执相，故许无有执著相。
若说无有执著相，有些愚者初不执，
一切放松真可笑。众生平庸过放松，
流转三界轮回中，无需仍旧再三劝。
假使彼等本未知，声称我等识本面，
认识胜义本面者，必须断定实空义，
所谓迷现自与他，谁人皆知何需修？

假使观察心形色，生处住处与去处，
尔时若因皆未见，认为已经证空性，
法理极为甚深故，此乃歧途危险大。
心本不是色法故，谁亦无法见色等，
仅仅未见若认为，已证空性极荒谬。
百般观察人头上，不可能见畜生角，
若说未见彼者故，已证空性人皆证。
是故以理而分析，若见真正之实相，
彻底了达自之心，如幻本体无实有。
尔时如视前虚空，自心正在动念时，
亦为空性之定解，必须深深而生起。
若问所谓汝之心，一无所有如虚空？
抑或了知种种相？究竟是为何者耶？
谁人悉皆必定说，刹那不住动摇心，
凡为人者均具故，即是所谓之心识。
有说非有非无心，即是光明之法身。
彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，
了知其一解一切，如是说法真可笑！
非有非无大圆满，远离一切四边戏。
若详观察汝观点，既不敢说存在有，
亦不能说不存在，实则有无此二边，
抑或非有非无边，无论如何不超此。
彼心非有非无者，心中常存此念头，
彼与不可思议我，仅名不同义无别。
通达心与心外法，均为无实基础上，
显现缘起而现故，超越是非离言思，

远离四边戏论要，无有所缘通彻性。
汝者所谓离是非，如同靶子住心前。
自他依靠此实执，周而复始入有海，
遣除此等之对治，即是无我执著相。
未知无有之道理，仅信无有无利益，
如同对于花色绳，迷乱执著其为蛇，
观想无蛇无有利，若知无理断蛇执。
是故分析而了达，不应停留观察上，
无始实执久串习，务必再三修无我。
照见本义诸大德，极其郑重而宣说，
必须通过修无我，方可根除我执见。
此乃一切初学者，无有错谬之入门，
口说最初即断此，乃是散布魔密语。
无我执相所引发，实空胜解已生起，
尔时无有执著相，非为究竟实相故，
修离三十二增益，远离戏论大空性。
彻底了悟实空后，空性显现缘起性，
现空何者皆不执，如同火中炼纯金，
于此必能起诚信，否则极为甚深要，
印藏诸大成就者，长久精勤所证义，
奇哉愚者于瞬间，说是证悟起怀疑。
正行现有诸轮涅，超离有无之本义，
有无何者皆不成，偏袒执著有戏论。
是故以理分析时，未见成立何生执？
然离四边戏之理，观察而引定解生，
自然光明之智慧，胜观之现如明灯。

根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗，
即是此一对治故，何时修当生定解。
同时破除四边戏，即是离意本法界，
然而薄地凡夫者，顿时现见困难故，
轮番破除四边戏，即是闻思之见派。
于此愈来愈修习，定解愈来愈明显，
灭尽颠倒之增益，智慧增如上弦月。
不执一切恶见者，不成任何之实法，
定解岂能生起耶？是故无法断障碍。
正修盲修之差别，断证增进而了知，
犹如由从烟子相，可以推出存在火，
因为盲修与瞎练，非为断证功德因，
反是生起功德障，故如汉茶过滤器，
灭尽教证增烦恼，尤其不信业因果。
若具正见之明目，前所未有证相增，
现见空性功德力，于业因果缘起法，
无欺惑性生诚信，一切烦恼渐微薄。
观察引生定解中，一缘安住之等持，
未见殊胜见之义，见义不堕于一方，
虽无任何执著相，然如哑巴品糖味，
恒修瑜伽士境界，并非唯由观察生。

修行大乘见解时，观察安住何应理？
有说不察安住修，观察遮障本性义，
是故不经何观察，笼统直接而安住。

有说唯一需观察，远离观察之修行，
如同入眠无利故，任何时皆需观察。
修行不应偏执著，观察安住之一边。
不察安住而修行，虽有成就寂止者，
然修未生定解故，舍弃解脱之正道，
唯一明目之定解，无法遣除诸障碍。
若未了知法自性，又能修行何法也？
庸俗妄念修何用？如同盲人入道中。
无始迷乱之习气，颠倒执著自性者，
未百般以方便理，精勤观察难证悟。
因为耽著迷乱相，与见真义相违故，
串习世间黑暗中，难获真如之光明。
虽有往昔之宿缘，成熟上师加持力，
观心生住与来去，通达实空意义者，
然而如此极罕见，人人不能如是证。
探求本来清净义，必须究竟应成见，
仅从离戏分而言，二者无有差别也。
为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智，
离境有境亲体验，空乐无二之法界。
现明觉性此三者，即是大乐之异名。
以此现分之色身，乃至世间依利乐，
救护一切诸有情，究竟大悲之自性。
是故依照自本性，不住有寂大智慧，
于本基中如是住，修持空乐智慧道，
甚至仅于即生中，亦能现前双运果。
着重宣说本义中，基道果三不可分，

金刚乘果四灌道，觉空自然智慧者，
即是光明金刚乘，此乃诸乘之归宿。
乃至未生定解前，方便观察引定解，
已生定解于彼中，不离定解而修行。
定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念，
于此应当恒勤修，若离复依观察引。
故修大乘见解时，最初观察极重要，
若未以妙观察引，岂能生起妙定解？
若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？
若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？
若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？
若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？
轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，
证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。
善妙定解并非是，舍弃轮回成涅槃，
表面词句虽相违，义不相违道关键。
见行窍诀此密要，当以观察品其味。
中间察住当交替，观察则会生定解，
未察执著平庸时，屡屡观察引定解，
生起定解于彼中，不散一缘而修持。
定解以及增益心，二者相互矛盾故，
需依观察除增益，定解愈来愈增上。
最终未以观察引，定解自然生起时，
安住于彼境界中，观察已成何需立？
若知绳子无有蛇，以此定解断蛇执，
仍说无蛇复观察，难道不是愚笨耶？

现前圣道证悟时，不以观察而修行，
现量证悟何需要，加上因之伺察意？
倘若依照汝观点，离开观察分析时，
见义证悟若不成，则诸圣者佛智慧，
世间无害识所取，悉皆应成颠倒识，
彼等已经现见故，正当之时无观察。
远离四边之戏论，殊胜定解之面前，
思维此法与彼法，所缘观察不可得。
尔时观察之相执，如蚕作茧自缚般，
以分别念所束缚，不能如实见真义。
依此殊胜之定解，遣除遮障实相暗，
此时无误而现见，本来义之光明性，
各别自证之智慧，岂是心所之妙慧？
妙慧对境谓此法，辨别并且执著彼。
因为对境与有境，显现空性每一方，
悉皆不缘平等智，非心心所之体相。
故依观察所引生，殊胜定解中入定，
无垢妙慧之此因，获得双运智慧果。
抉择正确之见解，建立决定之宗派，
以此辨别之妙慧，即是无垢之正量。
妙慧引发之定解，诣至实相入定智，
乃大乘道之正行，若具此者即生中，
能赐双运果位故，既堪为乘亦为大。
若依四续部观点，无上句义灌顶道，
虽是究竟之智慧，然未单独安立乘。
譬如汝宗亦承许，着重宣说等智身，

具德时轮金刚续，即是诸续之究竟。
如是无上续部中，悉皆着重而宣说，
四灌顶之道智慧，一切续部终密意。
犹如历经十六次，所炼之金极纯净，
以余乘宗而观察，愈来愈净终至此。
故以无垢妙慧量，成立上述此义理，
以续与释密意论，法贤智慧而观察，
思维远离魔之境，成熟坚定不移慧。
然而见解之正行，片面偏执现空等，
如是此义宣说为，心与心所之行境，
不可言说作所说，故与智者密意违。
因为阿底约嘎即，现空不可思议智，
是故绝对已超离，不清净之分别心。
抉择本净空性分，即是直断之见解，
抉择任运而自成，身及智慧之自性，
内明童子瓶佛身，起信光明之顿超，
二者亦非为各体，本净自成双运智。
其它续部中所称，不坏智慧之明点，
与此仅名不同已，于此明显而宣说。
于大圆满之心部，智者各修一窍诀，
分别称为大手印，道果息法与双运，
大中观等不同名，实则同为离心智。
智者异口同音说，佛成就者同密意。
有说自宗大圆满，超胜大手印等法，
未证无有道名言；倘若真实已证悟，
则于同一之密意，无有合理之分类。

如是一切无上续，第四灌顶诸智慧，
大圆满中无分类，然而彼等一切法，
源泉大圆满续部，分为心界窍诀部，
深广殊胜之要点，零散窍诀实修法，
他宗未说有许多，堪为特法何须言？
于彼究竟大圆满，深寂光明无为法，
虽是如来之智慧，于此暂时正道中，
相似喻义双运智，画月水月天月喻。
依次前者引后者，此乃自然无漏智，
依照自之智慧力，亦可实地而修持。
譬如为得圣道智，如是修持相似智。
法性双运大智慧，倘若现量而抉择，
诸伺察意执著见，必定灭尽见离戏。
是故未加辨别时，偏说有无执著相，
均有错误正确分，犹如月形之盈亏，
此依了义之教证，凭据理证而成立。

二谛何者为主要？有许胜义谛主要，
谓世俗乃迷乱现，执为所断说胜义，
乃未迷乱胜义谛，即是真实之见解。
虽说世俗若真实，胜义不成空性故，
然而断除世俗谛，之外他法胜义谛，
少许亦不可成立，二谛方便方便生。
不依所察之有实，彼之无实不存在，
是故有实与无实，二者缘起性相同。

倘若耽著于空性，以此断除诸显现，
则已玷污缘起空，龙树善妙之宗旨。
汝许见空修彼道，证悟唯一单空界，
圣者入定空性智，成灭法因亦有过。
诸法本来为空性，然不偏堕现空故，
执说唯空主要者，未知究竟之意义。
有者抛开胜义谛，仅从世俗方面言，
将续部见分高低。未以胜义空性摄，
世俗本身之见解，分为高低不合理。
不具胜义之确信，仅观世俗之本尊，
只是信解非正见，外道诵咒自观他。
有谓世俗极重要，因为二谛需双运。
固执如此观点者，再三赞叹世俗谛，
然修双运见解时，舍弃双运持单空，
善妙说法良母后，实修童子未跟上。
是故前译此自宗，基道果之诸法名，
离常无常二谛等，建立无偏双运宗。
二谛脱离各自上，不能建立基道果。
于基道果此三者，亦无此取此舍分，
舍世俗外无胜义，弃胜义无他世俗。
任何显现定空性，所有空性定显现，
若现不空不可能，空亦不成不现故。
有实无实此二者，需作空基而空故，
显现仅是假立已，空性亦唯心假立。
以理分析定解中，此二方便方便生，
一有一无不可能，无离无合而存在。

是故显现与空性，尽管分开而认识，
实际始终不可分，因而称之为双运，
现见实相之定解，不堕任何一边故。
正确观察智慧前，显现空性此二者，
有与无有均同等，许一本体异反体。
此二初学者面前，似现能破与所破，
尔时显现与空性，尚未相融为一体，
有朝一日会诚信，空性即是显现理。
诸法本来即空性，此等显现为空性，
现见空时即显现，现时即空生定解。
此乃经续与窍诀，一切深道之根本，
闻思断除增益义，即是无谬之正见。
证悟此要愈深入，于诸世俗显现法，
亦渐断除自相执，故立续部乘次第。
仅以信解作观想，以及器情现本尊，
定解正见此二者，无有一致之时机，
如同中观于诸法，确定实空为正见，
梵志于病持咒时，观想无病非正见。
依证胜义之实相，深信世俗为本尊，
否则处迷现相中，如何成立本尊性？
除此二取迷现外，无他所谓之轮回，
断此非从胜义立，胜义本是一体故。
依见修习诸有法，世俗现分胜义性，
智力宣说事行续，瑜伽续及无上续。
故以二谛各自分，不能区分续高低，
然于二谛双运义，如何诚信修跟随。

故于无上金刚乘，即生赐予解脱道，
倘若无误如实修，则如不同之众生，
见水不同之比喻，如是依靠净见量，
谁人还能不诚信，现有本圆坛城性？
假设未知此法理，认为轮回不清净，
同时观为净天尊，亦如吐物瓶涂香，
修持等性金刚乘，如画灯火真可悲！
现相虽现不清净，然为迷乱所立宗，
实相净见量之义，称为无上金刚乘。
若想器情能所依，本来非为清净性，
反观清净之修法，暴露抵触之本相，
彼道仅是道形象，如洗黑炭不变白。
本非清净假观净，依此若能获得果，
无有实空之定解，外道太阳派诸众，
离开显现观空等，亦应能够断烦恼。
事行瑜伽之续部，若无见解之高低，
则证现有净等见，已达究竟之同时，
未见高低亦区分，自尊他尊有贤劣，
清净以及不清净，则为自害自己也。
或者如同下续部，贪执取舍之同时，
行持等性取舍行，双运降伏酒肉等。
未证疯狂之行为，岂非成为呵责处？
如实现见实相义，彼之定解称见解，
见解如何而断定，如是以修行护持。
若谓乘以见高低，区分九乘不一定，
内道宗派从最低，直至究竟金刚顶，

此九种乘之数量，具有安立理由故，
如高低乘有多种，然需安立三乘等。
故依内在之智力，愈来愈增之程度，
分别现见诸器情，清净以及不清净。
故以二谛无别式，证悟现空无二基，
如实而修彼道中，获得二身双运智。

一水于各众生前，显现不同物质时，
有谓共见乃为水，见彼有境均正量。
若水少许有自性，则无正量与非量。
倘若各自有情前，现境悉皆不相同，
则如见柱瓶眼识，共同所见不能有。
有谓共见为湿性，共同所见仅湿性，
不灭真实而存在，现多不同所见境，
一者现见另未见，水脓等基为何者？
此外空无边处众，如何会见湿性境？
湿性若与水一体，则脓等物不能现，
除水等外不同体，任何湿性不可得。
各自不同所见前，共同所见不容有，
共同所见之事物，不可能现不同故。
观待安立所见外，若许堪为观察基，
则须成立为实相，如何观察不应理。
若无共同所见境，则如唯识需承认，
无有外境识为境，此种观点不合理。
如同无有诸外境，能取之心实亦无。

所取能取此二者，世俗显现相同故，
于诸显现若观察，二取不应分有无，
如有现境然虚妄，心识亦不成立故。
同见以及不同见，共同所见为明分，
成立现基不能无，犹如观看戏剧等。
除此存在明分外，他处存在不可能，
是故若无此明分，一切不现如虚空。
内外诸缘所障故，不能如实见真义，
如依魔术之咒语，木块现为马与象，
是故共同之所见，不能固定而安立。
自宗不堕现与空，本基一切均不成，
任何显现平等故，一法亦可现种种。
何者现空若圆融，则彼一切皆合理，
何者现空不圆融，则彼一切均非理。
若谓如此量非量，分类亦成不应理。
任何显现不现他，是故依观现世量，
所量并非不成立，诸法自性住本体，
分类一体与异体，正量可以成立故。
故以观待量成立，独立自主之诸法，
并非以量可成立，若成则应成实相。
一水执水量成立，不相观待独不成，
胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立。
依靠现量与比量，确定执自之对境，
取舍彼境不欺故，正量并非无意义。
譬如所谓于一水，观待人见而安立，
观待天人而安立，甘露执为所见基。

水见为脓水甘露，此时三者非聚合，
彼三何者均非量，则除彼外见他法，
依据正量不能立，所见三者皆成无。
人见此水若非水，他法成水不应理，
是故共称所谓水，永远成为无有也。
如此观点所建立，正量亦成不合理。
是故未被迷乱因，所染污之根对境，
需要安立为正量，如水阳焰见为水。
暂时饿鬼因业障，清净水亦见为脓，
除障方见真水故，观待人见为正量，
依靠他缘转变故，暂时安立水为量。
究竟理证而观察，彼等皆为习气现，
因水亦可现见为，清净刹土佛母身，
故而人类所见者，不能决定是正量。
是故障碍之外缘，愈来愈加清净后，
观待下面所见言，当许上上为正量。
究竟法性之真如，独一无二唯一性，
能见正量亦唯一，第二正量不可有。
实相双运唯一谛，正量自然之智慧，
唯一所断即无明，仅觉未觉之差别。
故以量理而建立，诸现自性净天尊，
唯有前译派自宗，全知荣索班智达，
犹如狮吼之善说，他宗对于此观点，
无有如理说法故，如何承许均矛盾。
于彼共同所见境，现空单独不合理，
倘若所见仅空性，则成无论何有情，

虚空均见为瓶子，瓶如虚空不显现。
远离显现仅空性，若成所见何不见？
应成诸法恒有无，所说过同无因派。
正在空时无显现，现空二者相违故，
倘若存在不空法，则违单空立现基。
若问如此汝上文，何说现空不相违？
此立见境名言量，彼前有无相违故，
一法二谛不相违，乃为智慧之境故。
若与空性相脱离，现许不能作现基，
此现如何而显现？谓此不偏之显现，
无法想象之缘故，并非成立为现基，
能知正量未见时，说有仅是立宗已。
所现如若偏一方，除此他法不能现，
乃是不空显现故，成堪胜义理观察。
无论水脓甘露等，三者为何均相违，
倘若彼水乃为脓，则如何能现见水？
倘若非脓乃是水，为何现见脓等法？
若言饿鬼前现水，成许无有脓显现。
因除自前显现外，无有另外所见基，
若有则成异体故，一物非他如柱瓶。
是故现空相圆融，抑或实空显现许，
无偏双运一味中，诸法本来平等故，
于平等性大圆满，成立之义已抉择。
修此道时依净见，诚信不净现自解，
现有清净之法身，通达金刚之教义。
即指幻化网续云：五蕴如幻无偏现，

彼为清净天尊相，于此密意得诚信。
如此尽除脓执时，了知迷乱修习彼，
从而现见彼为水，相续清净大菩萨，
见水一尘无量刹，见水玛玛格佛母。
究竟断除二障地，彻见双运大等性，
是故称为净见量，断除一切障碍故。
诸法无谬之实相，唯佛现见无有他。
执彼即是究竟量，此等本住净法身，
至高无上之立宗，具理慧眼者前成。
于彼稀奇日乘前，劣根者如鸱鸮盲。
究竟等性之法界，不能片面而建立，
说是唯现天尊相，然而自性本清净，
法界现分智慧身，无离无合之缘故，
现分本为净天尊，实相分析亦无害，
因断二障之现空，双运法界即真如。
除此之外如何证，并非究竟之意义，
二障尚未断尽前，实相现相不一致。
暂时道位之显现，如净眼翳之毛发，
有境垢染愈清净，现见对境亦愈净，
有境清净另一方，无有不净之境故。
一位补特伽罗者，成佛之时他众前，
不会不现不净法，自现障碍所遮障。
是故一切境有境，自性本来即清净，
然为客尘所障故，应当精勤净垢染。
一切所净之垢染，本体皆为清净性，
此外无有不净故，自性光明平等性。

如是种种之现相，未证之时各执著，
凡愚于何生贪心，愚痴成为束缚因。
若证一切皆平等，此境界中得坚地，
三时无时本来界，自然智慧之佛果。
承许诸法大净等，此一法理实成立，
现空何者皆不成，合理一切则可现，
除此之外假立法，非理一切均不现。
于此理得诚信门，即是缘起性空道，
若于现空生定解，则于无有盈与亏，
净等坛城性之中，世间空与不空等，
不可思议之法性，内心定生深法忍。
见一尘中尘数刹，刹那亦能现数劫，
依实空幻之定解，超至如来行境中。
故于无偏之自现，远离一切诸偏堕，
不可思议基法界，法性何者均不成，
显现空性双运等，仅是宗派术语义，
纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，
具大智慧极精进，然却不能通达也。
是故一切诸宗派，最终究竟深奥义，
正法善说之百川，汇此大海真稀奇！
其余现相皆不定，具迁变性而显现，
究竟双运之智慧，彻见真义无迁变。

分析离戏大中观，是否有所承认时，
旧派上师同声说，中观自宗是与非，

及有无等均无有，故许无有何承认。
自宗诸论中承认，道果缘起宗派理，
同时名言推与他，句义二者均相违。
龙钦绕降如是言：中观有无承认否，
旧派大德执一方，各宗均有功与过，
是故本人之观点：衡量胜义实相时，
依本性中皆不成，如是有何可承认？
故而究竟之自宗，即是实相之所许，
由此辩论等之时，依照本性无所许，
后得道果诸安立，互不混杂而承许。
此后如实释此理，即是我之善说力。
依之雪域有智者，再三竭诚而建立，
自宗存在承认方。实际彼等未分析，
本义何者均不成，故亦难有承认边。
所谓中观之自宗，中观派需以理证，
如实衡量究竟义，除此之外非自宗，
因为中观自衡量，彼等悉皆不成立。
故彼若是所承认，则依观察而承认，
以理推断能成立，则于胜义谛之中，
彼承许亦将成立，并成堪为观察性。
若非自宗所承认，则违自宗有承认。
自宗观察不观察，已有如此二承认，
倘若二者定实有，其一或均为自宗？
若谓其一违另一，有并非为所承许，
倘若无为所承认，所谓有之承认者，
世俗中亦不合理，唯一承认无之故。

二者均为自承认，遣除不堪观察法，
承认以理无害故，二者悉成堪观察。
如是二者不能聚，若聚观察而证悟，
然如未观察之时，有之念头仍存在，
是故观察有何用？世俗观察亦不成。
若除所破无遮外，无有其余之实相，
彼执不得现分故，见修行之一切时，
为何不成无所见，因修需恒随实相。
故依龙钦巴观点，应当如是知自宗，
若是真实之中观，须是双运大中观，
抑或离戏之中观，因以圣者入定慧，
及其同分而抉择，灭有无等诸边性。
仅仅单空作对境，彼道偏堕于二谛，
故为相似之见解，非为双运与离戏。
双运即指有与无，显现空性均等性，
然此胜义单空界，唯一有境之缘故。
戏论即是有无等，一切所缘之形相，
此尚未离无戏论，于彼仍旧执著故。
是故大中观之前，无有任何所承认，
已证现空平等性，远离有无是非等，
一切破立戏论故，依实相义一切法，
以理不成有承认，于任何法皆不许。
如是究竟实相义，虽无承认现相中，
名言量前之二谛，各自均有所承认。
二者倘若观待于，二谛无别之实相，
仅是各自之现相，观待现见真义智，

二量亦是相似量，因一不能执二谛。
是故二量即妙慧，彼二衡量瓶等时，
获得现空二本体，一有之时另无有，
凡夫心前此二谛，只是轮番显现故，
二谛分别衡量时，成立有此二承认。
若谓上述于他宗，所说有无之承认，
二谛承许自相违，自宗岂不有同过？
我等对此作分析，辨别后得道中观，
正行入定之中观，粗细因果或心智，
大小中观之差别，方说之故岂有过？
是故所谓大中观，究竟自宗无承认，
后得分现二谛时，二谛各自之正量，
所衡量之诸破立，均为破斥各邪见，
因为本性中无有，任何破立承认故。
实相本性中二谛，亦不偏于任何方，
无论如何二承认，亦无真实成立故。
有承认与无承认，亦是仅就现相言，
暂时二者分别言，真实互不相违故。
无堪观察等过失，有实法与无实法，
不堪观察终一致，暂时观待仅假立。
未经观察共称有，即是现相非实相。
观察无实之理智，所见许为实相义，
观待世俗为胜义，观待究竟假胜义。
实相现相若互违，有二谛异四过失，
实相现相非他体，有二谛一四过失。
依此当知佛众生，亦是实相现相别，

于此许为因果者，乃是小乘之观点。
不许实相与现相，为一体与异体故，
众生是佛当显现，正道修行无意义，
因中有果承认等，理证妨害皆无有。
实相虽然为如是，然为障蔽不显现，
是故应当勤修道，此乃自他所共许。
二谛互不相违故，有无承认怎相违?
亦非互为一体故，安立有无二承认。
乃至二谛分别现，有此执著之心前，
彼二力量永相同，不能断定有承认。
谓无实空之定解，谓有现分之定解，
二量轮番衡量时，各得见义称二谛。
彼二非一异体故，取一舍一不应理，
依靠观察二谛慧，分析各自而承认，
如得究竟法身时，一切心与心所法，
名言之中称灭尽，胜义之中灭亦无。
所有佛经论典中，所说一切诸破立，
有者观待胜义许，有者则就世俗言。
倘若唯从胜义言，道佛众生等均无，
然不观待世俗谛，彼一不能独自成。
虽无轮涅诸现分，现量成立显现故。
若从名言量而言，道佛众生等说有，
然不观待胜义谛，彼一独自不能成，
虽有然而不成立，以量观察决定故。
是故何时此二谛，一有一无不应理。
若谓二者力同等，真实有实成不空。

二者自性均不成，二者对境非不同，
彼现本体空性故，怎会成为不空耶？
二者同等而显现，是故成立为空性，
倘若无有彼显现，如何了知为空性？
是故二者不相违，相互显现为因果，
确定一有另亦有，何时无离亦无合。
现空无有不遍故，如何衡量均真实。
以知显现为空性，通达显现无实有，
若知空性为显现，不执空性为实有，
故见无离无合时，永不退回执实有。
一切显现之实相，是空性故无合离，
因为抛开显现外，空性独自不成立。
是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
于此二取轮回时，心心所动不现智，
无垢观察二妙慧，当无取舍而受持。
一者不具则不生，二慧所生双运智，
如同燧木与燧垫，缺少一者不生火，
故佛传承大德说，现空脱离非正道。
如若离开此二因，他法不能生大智，
智慧自之本体者，超离言说思维故，
唯以表示方便法，以及语句诠释外，
无法直接而指点，密宗称为句义灌，
金刚藏续等之中，以句方便而宣说。
如是出世之智慧，不依赖于其它法，
无法认识之缘故，宣说二谛道中观。
以二谛理作观察，能够成就双运果，

是故抉择二谛时，轮说现空能所破，
彼果双运之智慧，续部以多异名说。
是故所有中观道，以二谛式而安立，
不依世俗胜义谛，不能了悟双运义。
佛陀所说一切法，悉皆真实依二谛，
故具二谛各承认，因取果名小中观。
观察诸蕴为空性，仅破所破之无遮，
观待彼者亦存在，所谓无有之承认。
如是因或道中观，二谛承认均自宗，
并非胜义作自宗，世俗谛则推予他。
若尔自宗则成为，仅是独立胜义谛，
谤说基道果诸现，唯是迷乱之所断。
究竟时唯剩单空，二智等无之观点，
如同声缘自道中，所许无余之涅槃，
此亦犹如灯火灭，实际无有差别故。
佛说诽谤双运界，如持虚空断见派，
释迦佛法之盗贼，亦是毁灭正法者。
以理亦知此观点，于有诽谤为无理，
依靠定解金刚火，能焚恶见之高山。
是故中观诸论许：对于妙慧因中观，
以理观察未成前，不成双运果中观，
故虽以理而抉择，现空二谛之法理，
然终成立无别果，此为因果乘精华。
彼等智慧以轮番，断除二边皆不住，
超离思维之境界，是故乃为大中观。
直至依靠轮番式，未证究竟智慧前，

非为诸佛之密意，精华究竟大中观。
犹如燧木摩擦火，二谛无垢之妙慧，
所引双运大智慧，息灭有无等四边，
圣者入定之智慧，安立双运果中观。
不偏二谛后得慧，虽立现空双运名，
然而入定大智前，不缘现空双运性。
显现名言量之境，空性胜义观察境，
双运现空相融分，彼等均是言思境。
超离言思之入定，唯是各别自证智，
有现以及无现等，以量观察均不成。
是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
一旦无有轮番修，获得双运智慧时，
观察而破蕴所破，无遮单空亦超离，
不现能破所破相，具有现分方便相，
具有殊胜之空性，远离戏论大中观，
以及俱生大手印，具有此等不同名，
皆是离心智慧故，余分别念不可思。
彼非言词分别境，是故不偏于非遮，
无遮异体现空等，无偏远离有无许，
法界智慧相圆融，自然智慧无住现。
如是超越诸承认，远离增损殊胜义，
法界觉性无合离，此不能诠不可言，
然非谁亦不能证，如同不可思议我。
因以无垢理观察，所引各别之自证，
后得智慧定解灯，遣除疑暗现量见。
显宗方便与智慧，相辅相成互印持，

密宗方便与智慧，证悟无离无合修。
远离戏论大中观，自性光明大圆满，
义同名称不相同，此外无有更胜见，
因无现空轮番执，远离四边之戏论，
除此之外其它法，则成具有戏论故。
然而显宗双运义，依靠观察而抉择，
密宗以自亲体验，成立自之觉性界。
是故所谓之中观，亦有二种之类别，
即是分别而观察，二谛妙慧道中观；
彼引二谛一味性，现空双运果中观。
因果显密之见解，前者妙慧后唯智，
是故于此果中观，以大名称赞殊胜。
如是实相亦复然，有法单空之实相，
二谛无别之实相，名同义异天壤别。
如是法性与法界，空性离戏灭尽定，
胜义谛等名虽同，究竟暂时差别大，
故当分析无谬说，如同胜达瓦之名。

如是甚深七难题，以具深广义语句，
解释之时流浪者，不禁恭敬感叹言：
呜呼犹如井中蛙，未见他宗深法海，
仅品自宗井水味，吾等傲慢以此摧。
文殊化现为荣索，龙钦圣意大海中，
具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！
以理观察法智者，恒无恶魔作障故，

依传理智狮吼声，于莲师教之自宗，
殊胜自性得诚信，摧毁偏袒他宗慢，
握稳智慧宝剑柄，如此良机亦赐他。
所闻法理甘露海，甚深之义如意宝，
住于何处亦当取，不随名相之人士。
多闻能言亦不证，俱生智深以伺察，
不解深义如地藏，谁持此法为智者。
知取能令我心成，智藏宝器深广海，
善妙教言时机后，欣然畅饮龙王海。
依从中出善说河，定证智慧广阔海，
知彼源泉即龙王，持明传承之言教。
吸取虚空精华义，品利自心甘露味，
点亮能得大威力，智慧稀有正法灯。
口出此语敬礼时，仙人则于流浪者，
更为深入而归纳，上述之义教诲言：
殊胜正法狮子乳，唯慧妙器可盛纳，
余者纵勤亦不存，容此法器即此者。
阿字无生之法门，扃字远离诸垢门，
巴字显现胜义门，匝字无生无死门，
那字远离名称门，德字甚深智慧门。
此等六门每一门，若以二谛理观想，
修持如幻之等持，无边海水一口饮，
心间无垢宝珠中，明现总持辩才慧。
以灭四边定解道，达到实相入定于，
离思光明本法界，文殊大圆满境界。
离边见王广境界，现见入定真谛中，

自灭四边劣意暗，显现光明之日轮。
正直观察大仙人，顿现分别流浪者，
彼二通过问答式，说七轮宝数难题。
智浅寻思如我者，于极甚深广大义，
如从圣者智慧中，取出而造此论典。
思维善说妙法雨，百万佛子可证道，
欣然听闻得大利，以欢喜心洒甘露。
是故再三而思维，为利希求深广义，
依心明镜中所现，德名玩童撰写也。
佛法深理如虚空，虽然无法尽宣说，
依此定解宝灯论，能获胜乘之妙道。



定解宝灯论科判

甲三、后善末义 ……………………………………536

《定解宝灯论讲记》

全知麦彭仁波切 造论

达真堪布 著

《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切所著，是麦彭仁波切七岁时在玩耍过程中所唱出来的金刚歌。该论以简单易懂的方式阐述了大乘小乘、显宗密宗最关键、最难以解释的一些观点。年仅七岁的孩童能够如此断定性地即时表达出佛法中最难以解释、最关键的义理，这是他的超凡之处，非常了不起！当时他年龄小，在示现上还不会写字，由他身边一位叫仁钦滚波的老喇嘛记录了这一切。麦彭仁波切讲过，他后来曾反复地看过几遍这部论典，除了有些词句不太恰当之外，其含义方面没有任何差错，非常正确。因此著者后来对这部论典也没有做太多的修改。因为如此，他无可非议地被藏地各宗各派的大德高僧异口同声地公认为是文殊菩萨再来，是文殊菩萨的化身。[1]

全知麦彭仁波切是整个藏区最著名的一位大德高僧，是我们旧译宁玛派的一位殊胜的具德上师，也是我们大圆满十八代传承上师之一。尽管在藏区各宗各派都出现过很多大德高僧，也都造过很多论典，但全知麦彭仁波切所造的每一部论典都非常有影响力，针对性非常强，对我们旧译宁玛派自宗做出了不可思议的贡献。自宗也出现过很多大德高僧，但既精通显密经教又有很多这种著作的大德不是很多。所以他

[1] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第一讲。

所具有的智慧已经超越了很多著名的大德高僧。

现在我们学习自宗派，都要依靠麦彭仁波切的这些论典、著作去解释或者去了解，这是祖师麦彭仁波切的贡献。

我们的根本上师法王如意宝从小就对麦彭仁波切具足信心，尤其在无上瑜伽大圆满法方面之所以能够有所证悟，主要是依靠麦彭仁波切的加持。虽然他老人家没有亲自见过麦彭仁波切，但是他经常边祈祷麦彭仁波切、边念诵麦彭仁波切的祈祷文、边看麦彭仁波切的《直指心性》一书。因此上师如意宝最后对大圆满法生起了坚定的信解，亲见了麦彭仁波切的智慧幻化身并获得了传法以及殊胜的加持，领悟了真正的诸法实相——大圆满法的真理。

上师老人家把麦彭仁波切视为自己的根本上师，经常称麦彭仁波切为“喇嘛麦彭”（喇嘛意为上师）。他老人家不止一次地对四众弟子讲，他的后学者、追随者如果都能依止麦彭仁波切的教言，修学麦彭仁波切的意藏法，会有格外的加持，能够真正地获得成就！

我们能成为上师如意宝的传承弟子，能学修麦彭仁波切的著作、这些意藏法，也是宿世修来的福报。麦彭仁波切有很多的著作，其中《定解宝灯论》是最精华的一部。它包含了大乘小乘、显宗密宗一切法中最至关重要的部分，包含了显密一切经典的精髓。这部著作是麦彭仁波切所有著作中最具特点、最具加持的一部殊胜的论典，是给我们后学者留下的至尊法宝。

如果我们这次能认真地学修《定解宝灯论》，并对其中的义理生起定解，就能对显密一切法通达无碍。所以大家一定要珍惜，珍惜人身、珍惜法宝、珍惜这样的机缘！若是不懂得珍惜，是不会有任何成就的。

全论分三：一、初善首义；二、中善论义；三、后善末义。

甲一、初善首义

甲一（初善首义）分四：一、名义；二、译礼；三、礼赞；四、缘起。

乙一、名义：

名义，包括立名的意义、方式和含义。

建立《定解宝灯论》这个名称，对上根者、中根者、下根者而言，意义都有所不同。对于上根者而言，一见到、听到、想到《定解宝灯论》的名称，就能了知、理解整部论典的内容及其实质含义。如同一位名医给病人一搭脉，立即就能知道病源一样。对于中根者而言，一见到、听到、想到《定解宝灯论》的名称，虽然不能全然理解论典的全部内容，但也能大概地了解它所涵盖的内容。如同我们一看到军人服装上的标识，就能判断出他的身份一样。对于下根者而言，最起码也能够通过这部论著的名称，很容易地找到这本书。如同医生依据药柜上的标签就能正确无误地取药一样。比如，让一个人去取《定解宝灯论》，他不需要逐页翻看，一看到该论的名称就能找得到，取舍非常方便，这是最起码的意义。若没有这个名称，取舍就非常困难。所以建立这样一个名称，意义非常大。

取名的方式有很多种，在佛经中大概地讲了八种。如：以地点而得名的《楞伽经》，是佛在楞伽山时所宣讲的；以时间而得名的《父子相会经》，是当时释迦牟尼佛和他的父亲净饭王相会时所宣讲的，这是以特殊的时间、时刻而取的名称；以请法者而得名的《梵天请问经》，是当时佛应梵天王的祈请而宣讲的；还有以所诠之义而得名的《十地经》；以颂词、偈颂的数量而取名的《般若十万颂》、《佛子行三十七颂》等；以颂词的作用取名的《现观庄严论》、《中观庄严论》等；以比喻得名的《白莲花经》；以作者而得名的《维摩诘所说经》等。

《定解宝灯论》采用的是论典的意义和比喻相结合的取名方式。"定解"是这部论典所诠释的真实意义，"宝灯"是用来比喻定解的。

"定解"指对诸法的实相能够生起坚定不移的信解。"诸法"指轮涅一切法，无论是属于轮回还是属于涅槃的法都可以包含在世俗谛和胜义谛中。对二谛所摄持的一切法的实相真理生起坚定不移的信解，这种信解能断定性地遣除疑惑，这是定解的含义。

定解分很多种，有有漏的、无漏的，也有暂时的、究竟的。属于资粮道和加行道的定解是有漏的，属于见道和修道的定解是无漏的。凡夫相续中所具有的定解是有漏的，圣者相续中所具有的定解是无漏的。

诸法有实相、现相之分。比如"有漏皆苦，诸行无常"中的"有漏"指三界轮回，"诸行"指一切现有的缘法，"无常"包括相续之无常和刹那之无常，此处指刹那之无常。对三界轮回充满了痛苦以及一切缘法都在刹那当中生灭等这

些显现法的道理生起了定解，这是现相上的定解，属于世俗谛，都是暂时的定解。究竟的定解是无我和空性的见解，即对人无我、法无我，对远离四边八戏的大空性生起定解，这是实相上的定解，属于胜义谛的，是究竟的定解。

生起定解的方法有闻思修三种，通过听闻得到的智慧是闻定解，进一步观察、思维得到的证悟、智慧是思定解，再进一步地入定并从中得到的定解、智慧是修定解。总之，通过闻思修，对世俗谛、胜义谛二谛所摄的一切法的实相和真理能够生起坚定的信解就是定解。

论名中的“宝灯”是比喻。为什么用“宝灯”来比喻“定解”？在过去，印度很多国王都拥有一些自然发光的宝珠，这些宝珠的光明可以照亮很多由旬的地区。黑暗阻碍我们看见物质，具有光明的宝灯能遣除黑暗，令我们现量见到物质。无明阻碍我们领悟真理，定解能遣除众生相续中的无明，令众生现量见到诸法的本性、自性。宝灯能赐予众生一些暂时的所求，定解能赐予众生究竟的所求——解脱、成佛。如意宝异常珍贵、价值连城。对于渴望解脱的人来说，定解是无价之宝，异常重要，犹如解脱道路上的双目，若是失去了双目，就不能到达彼岸！所以此处以“宝灯”来比喻“定解”。

“论”，《定解宝灯论》属于论典。佛法有经典、论典，佛当时所讲的称为“经典”，后来大德高僧们所著的称为“论典”。

以前在印度，对造论有非常严格的要求。造论者要具备以下条件：上等者最好要现量见到诸法的本性，即登地的菩萨才有造论的权力；中等者要亲见本尊，得到本尊的开许；下等者也要精通五明。佛教所承许的论典一定要具有两种功

德：一是改造，二是救护。改造是指能帮助众生断除烦恼、习气，改造相续；救护是指能从恶趣、六道中救护众生。

现在是末法时期，法弱魔强，到处都在出书、造论，我们应根据上述标准去判断、辨别，不能随便造论，更不能盲目地学习，否则容易走偏，甚至走火入魔。书店里的书鱼目混杂，不会分辨的时候，不能轻易地接触或阅读，万一遇到不合格的论典，会影响自己的相续和成就，这样只有害处，没有益处！

选择所修论典要慎重，要考察造论者是否具足了造论的条件，他的论典是否能改造你的相续，帮助你断除烦恼、习气，能否让你从六道、恶趣中得到脱离与救护？如果能，就是正确的、合格的。

若按以上标准来判断，《定解宝灯论》的著者、论典内容等都具足了上述的条件和功德。所以大家要珍惜，要认真学修。

乙二、译礼：

顶礼文殊金刚上师！

《定解宝灯论》汉文的译者是索达吉堪布。翻译前他先做礼拜，礼拜文殊金刚上师。

为什么要做礼拜？以前在藏地的译师都有这样的习惯，当把佛教书籍从梵文翻译成藏文的时候，首先都会做礼拜，目的是为了遣除翻译过程中的违缘，使翻译经典、论典的过程更加顺利。此处译者做译礼的意义，也是为了能够遣除违缘，顺利地将《定解宝灯论》翻译成汉文。

关于译礼的方式，译者在此处没有顶礼佛祖，也没有顶礼菩萨，他顶礼的是“文殊金刚上师”，即与文殊菩萨无二无别的金刚上师法王如意宝。法王如意宝诞生时，口里念诵着文殊菩萨心咒，以此可以断定他是文殊菩萨的化身。实际上，他和全知麦彭仁波切是一体的，都是文殊菩萨的化身。

首先祈祷文殊菩萨，是为了在相续中生起智慧或定解。因为文殊菩萨是一切诸佛智慧的显现，他有特别的愿力，所以向其他的菩萨祈祷一百遍不如向文殊菩萨祈祷一遍。其次祈祷上师如意宝，因为我们想要真正通达、证悟《定解宝灯论》的含义，若是没有上师的加持和窍诀是无法做到的，所以上师的加持和窍诀至关重要！因此，译者在这里虔诚地顶礼了文殊菩萨和与文殊菩萨无二无别的金刚上师法王如意宝。

乙三、礼赞：

能解困心疑网者，即是文殊金刚灯，
心生定解入深理，见妙道者我诚信。

能令众生从困惑和怀疑的罗网中解脱的，唯一要依靠的就是文殊菩萨的圆满智慧。在相续中生起定解，能够深入地了知诸法的真相和真理的善妙见道者，我也虔诚地顶礼赞叹！

“能解困心疑网者，即是文殊金刚灯”：能令众生从疑惑网中获得解脱的，唯一依靠就是文殊金刚灯。

“文殊金刚灯”是指文殊菩萨的圆满智慧。这里以“金刚灯”比喻文殊菩萨的圆满智慧，是因为：第一，“金刚”

能摧毁一切，但是一切法都无法摧毁“金刚”；文殊菩萨的圆满智慧能摧毁一切分别执著，而一切分别执著都无法摧毁文殊菩萨的圆满智慧。第二，“灯”能遣除黑暗，智慧能遣除疑惑。

众生都困在疑惑、犹豫的罗网中而无法自拔。不用说那些没有入门的人，即使我们这些入门的人也不精通大乘小乘、显宗密宗的教理。虽然我们听过一些教理，但都是一知半解，没有彻底明白，不是真正的精通。心困于疑惑的网当中而无法自拔，这时若想从中得到解脱，唯一所依靠的就是文殊菩萨的圆满智慧。

所以我们祈祷文殊菩萨，就能获得他的加持，能破除疑惑之罗网。我们修持文殊菩萨的圆满智慧，在自己的相续中也能具有文殊菩萨的圆满智慧，这样才能真正地从疑惑网中解脱出来。文殊菩萨实际代表我们自己本具的觉性、本具的智慧，现在通过修行让它显现出来，才能让我们从疑惑网中获得解脱，这是唯一的方法。

“心生定解入深理，见妙道者我诚信”：若是谁的心相续中生起定解，能够深入地了知诸法的真相、真理，有这样的善妙见道，我也虔诚地顶礼这个人。

顶礼有身顶礼、语顶礼、意顶礼，礼拜的对境也有佛、菩萨等很多种。但在这里，麦彭仁波切没有向佛、菩萨做礼拜，也没有向上师做礼拜，他向“定解”及“相续中具有定解的人”做礼拜，主要想体现出定解的重要性。若是相续中生起了定解，那就一切 OK，一定能够解脱，能够到达彼岸。因此对一个渴望解脱的人来说，定解是唯一的，是必不可少的，非常重要！

做礼拜的意义有三点：第一，一位智者或具有功德的人做任何事情时，首先一定会做礼拜，顶礼佛、菩萨、上师、上天或自己最崇拜的人等。在这里，通过著者首先礼拜的行为，可以证明他是一位伟大的智者，是具有功德的人，是可以信赖、作为榜样的人，能令我们这些后学者生起信心！第二，虔诚地礼赞能够遣除造论过程中的违缘障碍，顺利地圆满自己的著作。第三，著者在这里没有顶礼佛、菩萨，也没有顶礼上师，而是顶礼“定解”或“具有定解的人”，以此说明定解的重要性。只要相续中生起了定解，就一定能到达彼岸，得到解脱。对诸法的实相、真理，对“诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、诸法空性”具有定解的人才最值得崇拜，才真正能够作为榜样。

世间有学问、有势力的人往往贡高傲慢，自认为了不起。但他们与我们一样，有烦恼、有痛苦，从小到老为了幸福、快乐，一直都在不停地奔波，但是始终都没有达到目的，活得很窝囊！虽然有学问、有势力，有世间的些许成就，但这些仍然是烦恼的因、痛苦的因，与所求所愿背道而驰。我们的历代祖师们，尤其是华智仁波切讲过，他从来没有羡慕过世间有权有势的人。因为他们没有智慧，所以不值得我们崇拜，也不是我们学习的榜样。最值得我们崇拜的是具有定解的人，应该将他们视为学修榜样！在此处，著者要对大家说明的就是这一点。

一般作者造论时，在顶礼以后就要立誓。在此处，虽然立誓句不明显，但著者在做礼赞的同时也已间接地立下了誓言：他要把“定解”作为内容来造这部论典。一位智者、一位具有功德的人不会轻易地立下誓言，一旦立下誓言，纵遇

命难也不会舍弃，一定能完成这样的事业。所以，立下誓言后，就一定能够完成这样一个事业或一件事情，这是立誓的意义。

我们的相续中若是没有生起定解，过患将非常大，危害也非常严重。通过这样的讲解，让我们能够明白远离定解的过患，从而积极地在自己的相续中建立起定解。因为有这样的意义和作用，所以首先讲远离定解的过患。[2]

我们这些在三界中轮回的众生都因烦恼而痛苦。烦恼来自无明，有无明，就有烦恼；有烦恼，就要遭受痛苦。若是没有无明，就不会去自寻烦恼，也不会遭受痛苦。所以我们轮回于六道而烦恼痛苦，遭受这些果报的真实原因就是因为无明愚痴！

无论是属于名言谛的还是胜义谛的诸法实相，我们都没有了知、没有通达。不明真相、真理，所以叫无明。无明是因为远离定解的缘故，若是相续中有定解，就不会有无明黑暗。

世人烦恼痛苦时经常会去找很多原因，也会去找各种解决的方法。但这些都不是真正的原因，也不是真正解决问题的方法。解决的方法就是要遣除无明，要遣除无明，就要了达诸法的实相、真理，包括名言谛的和胜义谛的实相、真理。对这些实相、真理真正生起定解的时候，才能够遣除无明。无明是根，遣除了无明就从根上解决了问题，这是一个有智慧的人所找的原因，所采取的方法。

佛是世界上唯一的量士夫（具有圆满智慧的人），我们

[2] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二讲。

作为佛门弟子，作为佛的后学者，也应该以智慧去寻找痛苦的原因，去寻找解决的方法，唯一的就是定解。在此处，要讲解远离定解的过患。

乙四（缘起）分三：一、远离定解之过患；二、具足定解之功德；三、真实的缘起。

丙一、远离定解之过患：

奇哉趋入深实相，犹如宝灯之定解，
若无汝则于此世，愚众困于幻网中。

悲叹无明愚痴众生困于幻化迷乱之网中而无法自拔。若是具有犹如宝灯般的定解，就能趋入诸法的甚深实相，就能明了、证得世俗谛、胜义谛诸法的实相与真理。否则，众生就会继续陷入迷网中，无法解脱。

“奇哉趋入深实相，犹如宝灯之定解”：“奇哉”是“呜呼”的意思，是一种悲叹！他悲叹这些无明愚痴的众生困于幻化迷乱之网当中。若是众生拥有犹如宝灯般的定解，就能够趋入诸法的甚深实相，对世俗谛、胜义谛诸法的实相、真理就可以明了，可以证量。

“若无汝则于此世，愚众困于幻网中”：无明愚痴的众生为什么会困于幻化迷乱之网当中，为什么说这些缘法都是幻化呢？幻化指这些缘法犹如幻相，都是显而无自性的。但这些愚痴的众生不明诸法的真相、真理，因此自寻烦恼，自找痛苦。“汝”指定解，若是没有定解，远离了定解，就无法能够了知诸法的实相。若不了知诸法的实相，就会愚痴颠

倒，不知去向、不知取舍、不知进退，而困在幻化迷乱的网中自寻烦恼、自找痛苦，无法自拔，无法解脱。这就是远离定解的过患。

我们在这个世上，从小到大一直在奔波忙碌、不择手段，都是为了摆脱烦恼、痛苦，别无其他。但是所行与所愿背道而驰，越来越迷乱，越弄越复杂，无法自拔，无法从烦恼和痛苦中获得解脱，这是我们远离定解的缘故。因为定解才是唯一通达诸法实相、真理的方法。只有对因果、轮回，对无我、空性这些道理生起定解，才能真正通达无碍。之前不会通达，心里一定会有障碍。这边想通了那边又想不通，这次想通了下次又想不通，最终还是困于迷乱的罗网当中无法自拔。

丙二（具足定解之功德）分三：一、真实定解和相似定解的差别；二、真实定解之来源；三、真实定解之利益。

定解分真实定解和相似定解。通过观察思维所证量的、生起的定解是真实的定解；通过看书或听他人宣说所产生的定解是相似的定解，是相似证量，不是真正的证量。这二者是有差别的。

从立名、礼赞到讲解远离定解的过患，著者始终强调的是定解。建立论典的名称《定解宝灯论》时，强调的是定解。礼赞时，著者没有礼拜佛、菩萨或上师等其他任何一个值得崇拜或礼拜的对象，而是唯一选择了定解来礼赞。接着著者讲远离定解的过患。

定解有相似定解和真实定解的差别，大家要明确取舍。你认为这是“定解”或觉得“我有定解”，认为自己明白了，

生起定解了，其实不是真正明白，不是定解。

丁一、真实定解和相似定解的差别：

于基道果一切法，生起真实之定解，
听闻生信此二者，犹如道与彼影像。

对基道果一切法的实相、真理生起稳固、坚定的信解，就是真实定解；通过看书、听他人宣说而产生的定解是相似定解。这二者犹如真正的道和道的影像，真正的道能让我们到达解脱的彼岸，而道的影像却不能起作用。

“于基道果一切法，生起真实之定解”：“基道果”包括了轮涅一切法，无论是属于轮回的还是属于涅槃的一切法都包括在基道果里。小乘大乘、显宗密宗对此都有不同的定义，我们在这里讲的是大乘，尤其是中观里讲的“基道果”的定义。“基”指本性，即世俗谛、胜义谛二谛双运。世俗谛是属于见闻觉知的对境，超越见闻觉知对境的就是胜义谛。“道”指修道——修行的道路，即福德资粮和智慧资粮二资双运。没有空性智慧摄持的一切善法为福德资粮，有空性智慧摄持的一切善法属于智慧资粮。“果”指修行的结果，即法身和色身二身双运。法身是诸法的本性、空性，色身是以悲心而显现的度化众生的色法的相，色身分为报身和化身。

基道果包括了一切法，对基道果一切法的实相、真理生起了稳固的定解，生起了坚定的信解，这叫胜解信。

“听闻生信此二者，犹如道与彼影像”：真实的定解是通过观察和思维而产生的定解；相似的定解是通过书中所写或者他人所言而生起的信解。二者是有区别的。前者是在听

闻的基础上，通过名言量、胜义量的这些智慧，真正明了、证量的，从而在相续中产生的定解；后者是仅仅听他人说而产生的信心、定解。前者是真实定解，后者是相似定解；前者是真正的道，后者是道的影像，不是真正的道；前者能让我们到达彼岸，后者无法能够让我们到达彼岸。

真实的定解才真正起作用，相似的定解不起作用。二者犹如灯和灯的图案，灯能遣除黑暗，但灯的图案不能。又犹如公路和公路的图案，我们沿着公路走就能够到达目的地，公路的图案却不能起到作用，有这个区别。所以自己要观察思维，然后去明了、去证量，真正生起定解了，真正有智慧，那才是真正的定解，才是真正的智慧。否则，仅听他人说，不是真正的明白、明了，也不是真正的证量。

真实的定解是不容易动摇的，而相似的定解容易动摇。比如一个人亲自到一所空房子里，通过自己的眼睛仔细观察，最后得出结论：屋里没人，也没有东西。另外一位盲人只是通过他人所说而得知屋里没人，也没有东西。虽然他们得出的结论都是一致的，并且都是正确的，但是二人所生起的定解不同。一个是通过自己亲自观察而真正知道的，这个结论在任何时候都不会动摇，是非常坚定的；而盲人因为没有观察的能力，只是人云亦云，一旦遇到有人干扰他的这种断定见解时，内心就会动摇，对这个结论也会生起疑心。能动摇的就不是真正的定解，不动摇的才是真正的定解。

真实的定解远离疑惑，具有断定性，就像有眼睛的人亲自观察后说屋里没有人一样。没有眼睛的盲人是听说屋里没有人，自己也觉得没有，也相信没有，但这只是信解不是定解。虽然两个说得都对，但是心里所明了、证量的定解不一

样。后者没有远离疑惑，不具有断定性。因为在别人说屋里没有人时，盲人虽然没有明显的怀疑心，但是后来通过观察或者别人干扰时，他就会生起疑心，容易动摇，所以他生起的不是定解。若是定解，就不会生起疑心。

对诸法实相的认识也是如此，通过自己观察思维以后所明白的和听别人说而了解到的，二者不一样，一个是真实的，一个是假的。这就是真正的定解和相似定解的差别。

为什么要强调这些？因为我们要分清楚什么是真实的定解，什么是相似的定解，我们在相续中要生起真实的定解，而不是相似的定解。任何时候自己要去观察、思维，自己去体会和证悟，这是至关重要的！不能只是听别人说、跟别人跑，这是不会有定解的。你现在虽然明白了一些、证悟了一些，但这都不是真正的明白，也不是真正的证悟，不是真正的定解，这一点要明白。

定解非常重要，但是相似定解不起作用。真实定解和相似定解犹如灯和灯的图案，我们要遣除黑暗，就要去找灯，不能去找灯的图案。同样，我们要驱除无明愚痴，要到达解脱的彼岸，就要生起真实定解，不能去依靠相似定解。

丁二、真实定解之来源：

稀有法称月称尊，善说日光同现于，
佛教广阔虚空中，摧毁疑惑重重暗。

佛教界所讲的诸法的实相、真理甚深广阔，犹如虚空般无边无际。虚空中唯一的装饰是日轮、月轮，而月称论师和法称论师的善说犹如虚空中日月的光芒，唯一装饰着佛教

界。日月所发出的光芒能够遣除世间的黑暗，法称论师和月称论师的教言正确地描述了佛所讲的诸法的实相、真理，能够遣除众生心中的无明愚痴，赐予智慧之光明。

“稀有法称月称尊，善说日光同现于，佛教广阔虚空中，摧毁疑惑重重暗”：要依靠什么才能在相续中产生真实的定解？以法称论师的善说能够对世俗谛的真理产生定解，以月称论师的善说能够对胜义谛的真理产生定解，从而遣除众生心灵中的无明与黑暗。

在此处，以虚空比喻佛教界，以日轮和月轮比喻佛教界的法称论师和月称论师，以日光和月光来比喻他们的善说。

为什么说“稀有”？在佛教界，法称论师抉择了世俗谛的究竟真理，月称论师抉择了胜义谛的究竟真理，二人具有广大的神通和智慧，所以说非常稀有难得。“善说”就是月称论师和法称论师的教言。法称论师的《释量论》是因明派论典的代表作，月称论师的《入中论》是中观派论典的代表作，这两部论典在一切论述因明和中观的论典中无与伦比，论述得非常全面、究竟，非常具有影响力。在印藏，有很多大德高僧都著有因明和中观方面的论典，但都逊色于这两部论典。

真正继承并广泛弘扬陈那论师和龙树菩萨观点的就是法称论师和月称论师。龙树菩萨建立中观派，其观点有暂时的和究竟之分。他的很多继承者中，月称论师继承并广泛弘扬了龙树菩萨的究竟的观点，就是应成派所抉择的。所以我们要通达胜义谛的真理，就要依靠月称论师的《入中论》等善说；要通达世俗谛真理，就要依靠法称论师的《释量论》等善说。我们要生起定解，就要靠这些教言。

丁三、真实定解之利益：

> **依靠名言观察量，无有错谬行取舍，**
> **尤其于教与本师，获得诚信唯一门，**
> **即是因明之论典，**

唯有依靠法称论师的《释量论》等因明学的论典，才能具有观察名言谛的智慧，继而无有错谬地取舍善恶，取舍了义与不了义、现相与实相等，尤其是对“佛法是唯一的正法”，“佛陀是世界上唯一的量士夫”生起定解。

“依靠名言观察量，无有错谬行取舍”：名言观察量主要是世俗谛、名言上的真理，是法称论师所着重讲述的。若是有观察名言谛的智慧，能够通达名言的实相、真理，就能够无有错谬地取舍善恶，取舍了义与不了义、世俗谛和胜义谛、现相和实相等。

“尤其于教与本师，获得诚信唯一门”：“教”是指佛教，“本师”是指释迦牟尼佛。尤其是对佛教、佛陀要生起定解：佛教是正确的，佛法是唯一的正法，佛是世界上唯一的量士夫（具有圆满智慧的人）。对这些道理生起定解就要依靠名言量，依靠观察名言的智慧。

“即是因明之论典”：因明的论典有很多，其中法称论师造的《释量论》是最有影响力、最根本的一部论典。观察名言的智慧是法称论师所着重讲述的，他的《释量论》主要讲的就是这些。我们主要依靠他的教理，对名言谛的真理生起定解。尤其对“佛陀是唯一的量士夫”产生定解就要靠因明，也可以说要靠名言观察量。

开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，
即是胜乘中观论。

若是要通达胜义谛，获得观察胜义谛的智慧，尤其要抉择远离八边戏论的大空性，唯一要依靠中观，尤其要依靠月称菩萨的《入中论》。

“实相义”，即无我、空性等胜义谛的真理，尤其是指将诸法抉择为远离八边戏论的大空性。“胜义量”就是观察胜义谛的智慧，这里“量”就是指智慧。“胜乘中观论”，是指中观应成派所承许的中观最究竟的观点。要通达胜义谛，将一切万法抉择为大空性，就要靠“中观论”。中观的论著有很多，这里主要依靠月称论师的《入中论》，它主要抉择的是应成派的观点、宗规。依靠《入中论》才能了悟、证悟诸法的本性空性，才能够真正地了知远离八边戏论的大空性。

睁开此二之慧眼，不随他转而真入，
佛陀所示之正道，高度赞叹入道者。

通过学习因明，尤其是法称论师《释量论》的内容，通达了名言谛；通过学习中观，以月称论师的《入中论》等通达了胜义谛，具有了名言量和胜义量的智慧。这两种智慧犹如双眼，能够找到佛所宣说的正道，能够真正地进入正道，这样的人才是真正的入道者，这种人才值得赞叹！这是真正的学佛人，佛菩萨、一切大德高僧都会异口同声地高度赞叹他们。

“此二之慧眼”，在此处是指世俗谛和胜义谛的定解，也就是名言观察量和胜义观察量，这两种定解犹如智慧之

眼。通过因明尤其是以法称论师的《释量论》通达名言谛的实相、真理，以“中观论”，尤其是月称论师的《入中论》通达胜义谛的真理，才能睁开这两个智慧之眼，据此才能步入正道。

“正道”是指能到达解脱彼岸、获得佛果的方法。“入道者”是指对世俗谛和胜义谛的真理、真相生起真实定解的人。

我们主要依靠因明论典和中观论典获得真实定解，在此处主要讲的是真实定解。真实定解有对世俗谛的定解和对胜义谛的定解，这两个定解是依靠因明和中观的论典，尤其是法称菩萨的《释量论》和月称菩萨的《入中论》，才能够真正地通达和生起定解，才是真正进入佛所宣说的正道，才是真正的学佛人，之前都是盲修瞎炼。

现在信佛的人多，学佛的人少，即使学了也是盲修瞎炼。这种人不是入道者，也不是学佛人，根本不值得赞叹，只能成为佛教的油子。正法能够调伏一切人，包括再恶劣、再刚强难化的人，但是却无法调伏佛教油子。正法不能调伏的唯有佛教油子，那些到处瞎跑、盲修瞎炼的就是佛教油子。这样的人是不会有成就的，因为他没有真正地进入正道，相续中没有真实的定解。

这部论典主要讲的就是定解。因为定解对我们这些众生来说非常重要，要解脱成佛一定要靠定解。若是我们远离了定解，就一定会落入迷乱的幻网中，无法解脱。

定解分为真实定解和相似定解，要具有真实定解就要依靠因明和中观这些论典，尤其是依靠法称论师和月称论师的善说。因为月称论师广泛弘扬的是应成派的观点，若是没有

应成派的观点或教理，就无法将诸法抉择为远离八边戏论的大空性，所以要依靠月称论师的教言通达胜义谛的真理；法称论师主要讲的是名言谛，他最终讲的是唯识宗的一些观点，这在世俗谛上是最究竟的，所以我们要依靠法称论师的教言最后才能够通达名言谛的究竟真理。大家要明白，这些对我们修行都是至关重要的，是非常必要的，希望大家都认真仔细地去了知与领悟。

丙三、真实的缘起：

如是思维仙人前，顿现一位流浪者，
为观察其智慧力，如此提出七问题。

在一个寂静的深山处，一位貌似很有修行的老仙人正在思察佛教的义理。这时突然到来一位四处游荡的流浪者，他很想考证老仙人修行的境界和内心的智慧，于是就在老仙人面前提出了七个难题并请他回答。[3]

此论中，麦彭仁波切以拟人的手法用“老仙人”和“流浪者”分别来形容他自己原有的分别念和后来突然生起的分别念，即以自问自答的方式抉择并阐述了大乘小乘、显宗密宗最深奥、最关键、最难以解释的法义，对以前印藏各宗各派的互相辩论之处以及很多大德高僧在示现上都未能解释清楚的难题进行了阐释。

“如是思维仙人前，顿现一位流浪者”：“如是思维”指老仙人正在思维真实定解的重要性以及远离定解的过患、具足定解的功德等。这个定解主要是依靠法称论师的因明即其

[3] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示之第三讲。

所造的《释量论》和月称论师的中观即其所造的《入中论》，一个讲的是因明的教义，一个讲的是中观最究竟的教义，以这些善说才能够通达胜义谛和世俗谛二谛的义理。通达了二谛的义理以后，实际上就是通达了一切万法的实相、真理。“老仙人”正如是思维时，突然生起了一个分别念，即一种想提问的念头，这是指“年轻的流浪者”。流浪者想知晓老仙人的境界到底有多高，内心的智慧到底有多深，就与仙人展开了辩论。他提出了七道非常难以解答、难以辨别的问题。

若从字面理解，麦彭仁波切在这里是想通过这七道问题来观察自己的智慧到底有多高。但实际上他是文殊菩萨再来，他修行的境界与智慧已经是究竟圆满的，不需要再去观察和衡量。所提的这些问题只是为了我们，尤其是与他有缘的这些众生。

人云亦云岂智者？凭自智力而分析，
立即回答此提问，明了内智如见色。

流浪者接着又向老仙人提出要求：“你不要人云亦云，鹦鹉学舌，要以自己的观察力、智慧力去分析，再立即回答我的这些问题。这样，我就能凭借你的回答衡量出你内心的智慧与境界。”

流浪者要求老仙人不能仅以佛的一些教理、教言，以及一些大德高僧的教言，鹦鹉学舌似的作答，而要以自己的观察力、智慧力去分析，真正明了并生起定解后再立即回答。此处也是在讲定解，前面颂词中提到所讲的老仙人原有的分别念，也是麦彭仁波切自己具有的定解。

“人云亦云岂智者？凭自智力而分析”：博闻广见，人

云亦云，也许能讲出一些道理，但这不是你自己的智慧，不是你自己所真正明了的，这不是我要的答案。若你真有修证，就凭你的智慧作答。

“立即回答此提问，明了内智如见色”：流浪者因四处流浪，也没有太多的时间，所以要求老仙人尽快回答。“如见色”指就像以眼识能将外境、色法看得清清楚楚、一目了然一样，我可以凭借你的回答而明了你内在的修证境界。

著者在此处也强调了真实定解的重要性。纸上谈兵、鹦鹉学舌都不是真正的明白，不是真正的定解和智慧，只是相似的定解和智慧。只有依靠自己的观察、思维，真正得到了稳固的胜解，那才是真正明白，才是真正的定解和智慧。

我们平常学习佛法不能如风过指尖般不留痕迹，应多观察、思维、体会，最好去证悟，这样才能生起真实的定解。现在虽然学习了很多佛理，对因果、轮回、无我、空性的道理也明白了一些，但都非常不稳固。一旦有位貌似权威的人说了一些相违的话，就开始动心，一遇到对境就容易动摇。就是因为自己生起的不是真正的胜解信。真正的定解是不会动摇的，谁也动摇不了你。在相续中生起定解，即便佛祖释迦牟尼佛亲自降临劝说，我们也不会动摇。就如亲口尝到了糖的味道体会到一种甜的感觉，即使别人说那是辣的、酸的，我们也不会动摇一样。

多闻如鼻虽长伸，仅饮井水未能品，
深法水者求名声，如劣种者贪王妃。

流浪者对老仙人说：“你广闻博学，各宗各派的教义应该都有所涉猎，但以此不能判断你是否真正明白了诸法的真

相。也许只局限于字面上的理解，并能讲出一些道理，但还未真正明白义理，通达诸法的真相，也没有生起真实的定解。这样的人往往贡高傲慢，自诩为智者，这犹如一个出身低贱的平民却妄想和国王的妃子共同生活一样，简直是痴心妄想，遭人耻笑。”

“多闻如鼻虽长伸，仅饮井水未能品”：“多闻”就是所谓的广闻博学。著者此处强调的依然是真实定解的重要性。一个人即使学富五车，若没有用心去领悟和证得诸法的真理，明白法义，就大张旗鼓地宣讲各种道理，那都只是字面上的一些理解，不是真正的定解和智慧。在此处，以大象作比喻，如同大象的鼻子如何延伸也接触不到井底，无法品尝到井底甘甜清凉的水一般。因为井口小，井底宽而且深。

另外一种解释是：大象的鼻子即使伸得再长，也只能吸取到井里的水，不能品尝到大海的水。因为《定解宝灯论》的讲记、著述很多，所以解释也有所不同。

著者在此处强调的仍然是真实定解的重要性。一个人即使广闻博学，若没有真正地去领悟和证得诸法的真相，还是不能生起真正的定解、真正的智慧。生起的只是相似定解，不是断定性的，是容易动摇的一种明理。

“深法水者求名声，如劣种者贪王妃”：“劣种者”指出生在屠夫、渔夫、销售烟、酒等家族的人。以前印度非常重视种姓，这些家族都是地位极其下劣、低贱的种姓。没有真正明白佛的教理以及诸法的真相，只是流于字面，夸夸其谈，没有生起真正的定解，还贡高傲慢，自诩为智者。就如同一个劣种者妄想和国王的王妃在一起一样，是不切实际的。

如是七种难解题：见解无遮或非遮？
声缘证二无我耶？入定有无执著相？
观察修或安置修？二谛何者为主要？
异境何为共所见？中观有无承认否？

流浪者一共提出了七道非常难以解答的问题。

“见解无遮或非遮？”是第一道难题。见有邪见、正见之分，正见分世间的见和出世间的见，出世间的见又分暂时的见和究竟的见。这里指的是究竟的见。“无遮”指破除万法时，没有间接引出他法。“非遮”指破除万法时，间接引出了他法。这个问题是：在万法抉择为空性时，最终的见解是无遮还是非遮？

各宗各派在此有很多争论，回答也多种多样。藏地觉囊派的许多大德认为最究竟的见解是非遮，主要承许他空，持他空派的见解。“他”指世间法。“他空”是说世间法无实有，世间法空，但如来藏不空，如来藏是实有的。

格鲁派的一些大德则认为最终的见解是无遮。万法皆空，无论是属于轮回的还是属于涅槃的，无论是属于世间的还是出世间的一切法都是无实有的，都是空的。他们主要抉择的是释迦牟尼佛二转法轮的教理即将万法抉择为空，涅槃也是空的，如果有比涅槃还究竟的法那也是空的。

这里流浪者问老仙人：“你们宁玛派的见解是无遮还是非遮，或二者都不是，自己另有其他的宗规？”

“声缘证二无我耶？”是第二道难题。“声缘”指声闻和缘觉。“二无我”指人无我和法无我。这个问题是：声闻和缘觉是否证悟了人无我和法无我，尤其是法无我？

这个问题各宗派也有辩论，而且非常难以解释。中观自续派清辨论师和应成派月称论师二人对此也有辩论。清辨论师认为声闻缘觉没有证悟法无我；月称论师则持相反观点，认为声闻缘觉证悟了法无我。

藏地荣敦巴班智达、格鲁派的夏瓦秋桑等大德高僧认为声闻和缘觉只证悟了人无我，没有证悟法无我。

格鲁派的宗喀巴大师及其弟子克主杰和其他的后学者们认为声闻缘觉不仅证悟了人无我，还证悟了法无我。他们认为声闻乘、缘觉乘、菩萨乘这三乘的“见地”是同样的。三乘的“见地”就是见道，见道一致。不用说菩萨乘，即使声闻和缘觉乘也证悟了二无我，在见解和智慧上没有高低之分。

此处流浪者问老仙人：“你们宁玛派对‘声闻和缘觉是否证悟了二无我’持哪种观点？”

“入定有无执著相？”是第三道难题。“入定”分相似入定和真实入定，此处指真实入定。资粮道、加行道时的入定是相似入定，见道和修道时的入定是真实入定。这个问题是：真实入定时，有执著相还是没有执著相？

格鲁派的一些大德高僧认为真实入定时有执著相。他们认为任何时候都不能离开思察力，否则，入定如同入眠一样，不会起任何作用，无法断除轮回的根。所以必须具有观察力，入定的状态也是有执著相的一种状态。

藏地前中观的一些论师认为真实入定时无执著相。他们认为入定时不需要观察，观察仍是分别念，会遮盖诸法的实相、本性、空性，因此不能着相。

这里流浪者问老仙人：“最终真实入定的时候，是否有

执著相？宁玛派对此持何种观点？”

“观察修或安置修？”是第四道难题。

噶举派和宁玛派修大圆满法的一些大德持“安置修”的观点，他们认为任何时候都不用观察，放下一切分别念，一开始就直接安住。

汉地禅宗的一些大德也持同样观点，他们比喻道：无论是白狗还是黑狗，咬出来的血都是红色的。无论是善念还是恶念都会障碍实相，影响真理，因此必须把一切放下而直接安住。

格鲁派的一些大德持“观察修”的观点，他们认为任何时候都不能离开观察，若离开了观察，就如同入眠一样，不会起任何的作用。也许心在安住时能得定，也能达到一定的境界，但这属于世间的禅，如四禅八定等，不是出世间的禅定。只有寂止，没有胜观，不能遣除轮回的根，对解脱、成佛不起作用。

流浪者问老仙人：“宁玛派认为是安置修还是观察修？”

“二谛何者为主要？”是第五道难题。“二谛”即世俗谛和胜义谛。前中观的一些大德认为最终是胜义谛为主，胜义谛重要；后中观的一些大德认为最终是世俗谛为主，世俗谛重要。

流浪者问老仙人：“宁玛派认为胜义谛和世俗谛哪个重要？还是都不重要或都重要？”

“异境何为共所见？”是第六道难题。在此处，以水为例，佛菩萨和六道众生同看一杯水，地狱众生看到的是铁汁，饿鬼众生看到的是脓血，人看到的是水，天人看到的是甘露，佛菩萨看到的就是一尊佛或者本尊。那究竟有没有一个共同

的所见？

有的大德认为有共同的所见，有的大德认为没有共同的所见。

流浪者问老仙人：“宁玛派认为是否有共同所见？若有共同所见，是水还是其他？”

“中观有无承认否？”是第七道难题。中观分自续派和应成派，这里指应成派，应成派所抉择的是中观最究竟的胜义谛。

流浪者问老仙人：“中观应成派将万法抉择为大空性时，是否有所承许？有的大德高僧说他们有承许，有的大德高僧说他们无承许，你们宁玛派怎样解释？”

这七道题都是难以解释、非常敏感且辩论性强的问题，我们现在只是大概地听听，觉得很容易似的。其实各宗各派都有理有据，不是人云亦云，所以很难破立。若非如此，这七大难题也不会在这里被提出来。

于此依靠空性理，所提七种疑难题，
教证不违之同时，以理成立而作答。

流浪者对老仙人提出了进一步的要求：“我围绕着空性给你提出了七道难以解释的问题，你要在不违教证和理证的前提下作出回答，这样才能承认你是个智者。”

“教证”指佛的教言，在这里也包括宁玛派的龙钦巴大师、荣索班智达等自宗最有影响力的祖师们的教言。“不违教证”指不能与佛经的内容、佛的教言以及龙钦巴大师、荣索班智达等祖师的教言相违，否则就不正确。“以理成立”是不违理证的意思。即老仙人的观点、宗规的成立不能违背

理证。总而言之，流浪者要求老仙人的答复既要符合教证又要符合理证，如此才能心服口服，承认他是个智者。

寻思辩论之词句，百般破立亦不解，
大德难证此难题，快如闪电而答复。

流浪者接着说："这是寻思者以百般辩论来破立也无法解答的七大难题，印藏的大德高僧也都难以证量、难以回答和辨别，现在要求你犹如闪电般迅速地予以答复。"[4]

"寻思辩论之词句，百般破立亦不解"："寻思者"指那些虽然明白，也能宣讲些许佛法的道理，但那仅是词句、字面上的理解，并未了知或领会佛法的甚深精华、义理的人。寻思者非常注重词句：擅长辩论，擅用言辞，在任何场合都喜欢用严密的逻辑与他人展开辩论，自认为是在建立自宗，破除他宗，尤为耽著戏论。而且他们异常傲慢，目中无人，自认为智慧超群，自己的观点完全正确。其实他们所讲看似有理，实际并未明白佛法的真理，所以即使百般破立，他们的辩论也犹如"荆棘矛"，不管如何尖锐，也只能穿透一些薄软的物质，对稍厚、微硬的物质仍无能为力。同样，他们再百般辩论破立，也只能解答一些字面上的道理，无法正确地阐释上述的七大难题。

流浪者问老仙人："你是寻思者还是位真正的智者？若是前者，也许你广闻博学，也擅长辩论，但你不可能正确地答复我提出的七大难题。倘若是这样，你就无须作答了；若你是个有修有证、真正有智慧的人，那就以自己修证的智慧

[4] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示之第四讲。

来回答。”著者在这里仍然强调真实定解的重要性，所以无论何时，我们都要生起真实的定解，杜绝相似的定解。

“大德难证此难题，快如闪电而答复”：这些难题只有七道，貌似简单，但它含摄的义理却非常深奥。曾经连印藏的大德高僧都难以证量、难以辨别和解答，你要犹如闪电般地迅速答复。而且不能仅依字面上的理解或者动听的词句来回答，而需要经过甚深考虑，以修证的智慧正确地回答。若无法作答，就不要一拖再拖，我还要四处流浪，所以没有太多的时间。这也是流浪者在观察、考验老仙人。

如是智慧所出语，风微动然仙人心，
如末劫风摇山王，片刻默言不出语。

流浪者也很有智慧，他所提的问题虽然只有七道，但都不易解答，令老仙人的心摇动而不知所措，犹如末劫风能摧毁须弥山王一般。老仙人默然片刻，安住了一会儿。

“如是智慧所出语”：流浪者也很有智慧，他提给老仙人的问题都是难题。

“风微动然仙人心”：“风微”形容流浪者所提出的难题不多，只有七道。但是却令老仙人的心摇动不已，开始飘浮不定而无法安住。不像在寂静处时，老仙人的心还能安住，看起来有修有证，很有境界似的。

“如末劫风摇山王”：外器世界将要毁灭时，要经历七火一水一风，最后的“风”称为“末劫风”。它的力量足以摧毁须弥山王。“山王”指须弥山。末劫风动摇了须弥山王，这很正常。但老仙人在寂静处安住时表现得有修有证，很有境界，流浪者问了七道问题后，就开始不知所措，这是不正

常的。

“片刻默言不出语”：老仙人的心已经摇动了，若要立即回答这七道问题，看起来有些困难。他虽无可奈何，但还是在流浪者面前安住了一会，默然无语。

呜呼百般经苦行，连续炽然妙慧火，
彼等智者尚于此，未能立为无垢宗，
俱生辩才智力微，亦未长久受苦行，
智慧浅薄如我者，怎能无误予答复?

老仙人心里感叹道：那些大德高僧们长期依止寂静处苦修，也不是一年两年，而是历经多年连续不断地思索、观察这些道理、义理，不断地炽燃善妙的智慧之火，也没能正确地解释这七道难题，没有建立非常正确且无争论的自宗。而我与生俱来的辩才、智慧都非常微弱，也没有长久在深山处苦修。如我这般智慧浅薄的人怎能正确无误地做出答复呢？

“呜呼百般经苦行，连续炽燃妙慧火”：“呜呼”是感叹词，感叹那些大德高僧曾经依止寂静处苦修多年，连续不断地炽燃善妙的智慧之火。

“彼等智者尚于此，未能立为无垢宗”：那些大德高僧长期居于深山，依止寂静处，也不是在无思无念的状态下安住，而是百般苦修，连续不断地炽燃善妙的智慧之火，反复思索、观察，反复领会、研究、抉择这些道理、义理，但最终也没有证量、没有正确地给予解释，没有立下无垢的自宗。前辈大德们尚且如此不易，我们现在哪有轻轻松松、舒舒服服就能成就的？！

“俱生辩才智力微”：我俱生的智慧非常浅薄。这是作

者麦彭仁波切的自谦之词。他是文殊菩萨再来，怎么可能没有俱生的智慧呢？他只是谦虚，谦虚是智者特有的一种功德！

“亦未长久受苦行”：今生我也没有长久在深山处苦修。著者那时才七岁。

“智慧浅薄如我者，怎能无误予答复”：我既没有与生俱来的智慧，在今生也没有精进苦行，如我这样一个智慧浅薄的人怎能正确无误地给予答复呢？著者为此事、此景而感叹！

以前印藏的很多大德对这七大最敏感、最具争论的难题不断地展开过辩论，但都无功而返。他们所作出的各种判断或设立的宗规都是有依据的，都是经过长期的修行，通过观察、研究，依靠教证、理证最后才确立的。如宗喀巴大师仅研究中观就花了四十多年时间，最后才立下宗规。尽管如此，他们所立的宗规还是颇有争论，并不都是究竟了义的。相比之下，不像我们这些凡夫只是随便听一听、看一看，就轻易地辨别、判断并立下自宗。

麦彭仁波切是文殊菩萨再来，他在这里没有直接回答，反而说自己心不安定，这是他在谦虚，他不存在这些问题。他是在给我们这些后学者表法，为了让我们能重视这七道问题。我们越仔细观察这些问题，越会发现其义理的深奥之处。它含摄了显密一切经典的精髓，精通了这七道难题实际上等于精通了一切法。所以大家一定要高度重视和慎重，这些都不是轻易就能了知和证量的。一个像麦彭仁波切这样菩萨再来、具有圆满智慧的人都不能立即答复，何况我们一般的凡夫？

刚开始我们可能觉得这七道题难度不大，甚至很容易，和一般的义理、道理不相上下，那是因为我们根本没有明白。只有真正明了时才知道它们的深奥之处与难易程度，才知道它们的珍贵。就像两块石头，一块是如意宝，另一块只是一般的石头。对于一个无知者来说，如意宝和一般的石块没有区别。当他通过研究如实地明白了如意宝特有的功德和价值时，才知道二者有着天壤之别，然后才会去珍惜。这就是麦彭仁波切当时没有立即回答的原因。

这里也有其他解释的方法。《定解宝灯论》有几个不同版本的注疏，如根华堪布、楚西降央多吉堪布的解释都有所不同。根华堪布是麦彭仁波切的亲传弟子，楚西降央多吉堪布是石渠的一位大德。我们主要依据的是楚西降央多吉堪布注疏里的解释方法。

诚恳祈祷文殊尊，尔时思彼加持力，
心中现如黎明时，稍得辩才之机缘，
即刻依据善说义，以理分析而宣说。

老仙人默默地坐了一会，思维了上述偈颂的内容。他开始诚恳猛厉地祈祷文殊菩萨，也许是文殊菩萨的加持力令他内心豁然开朗，如同黑暗后的黎明，他明白了很多道理，具有了智慧辩才的机缘和福报，即刻依据教证和理证，开始正确地作答。

“黎明”是比喻的说法。夜晚漆黑一片，伸手不见五指，但天朦胧亮时，外境便一目了然。以此比喻内心一片黑暗、不知所措而无法答复时，通过文殊菩萨不可思议的加持而豁然开朗，一切义理都明明了了。

麦彭仁波切是文殊菩萨的化身，根本不需要祈祷，这也是对我们的一种示现、表法。文殊菩萨是三世诸佛智慧的化现。当我们没有证量，无法生起定解，尤其不明佛理、不知所措时，不要心慌意乱，定下心来，诚心、猛厉地祈祷文殊菩萨，如此就能得到文殊菩萨的加持，获得文殊菩萨的智慧，从而让我们茅塞顿开，通达无碍地了达这些义理。其实文殊菩萨的智慧就是我们本具的智慧，获得文殊菩萨的智慧，就是令我们本具的智慧得以显现。

这里再次提醒我们，这七道问题并非我们想象中的那样简单。若要了知和证量这些难题，必须依靠文殊菩萨的智慧与加持。否则仅仅依靠我们自己的思维或分别念，是无法领悟的。

流浪者向老仙人所提的七大难题，老仙人以文殊菩萨的圆满智慧，用文殊心咒中的“阿髯巴匝那德”六字作了圆满的回答。

以“阿字无生之法门”来回答“见解无遮或非遮？”，以“髯字远离诸垢门”来回答“声缘证二无我耶？”，以“巴字显现胜义门”来回答“入定有无执著相？”，以“匝字无生无死门”来回答“观察修或安置修？”，以“那字远离名称门”来回答“二谛何者为主要？”，以“德字甚深智慧门”来回答“异境何为共所见”（六道众生有没有一个共同所见？）与“中观有无承认否”（在万法抉择为空性时，中观应成派究竟有承许还是没有承许？）。

为什么以文殊心咒中的六个字来回答？作者在这里想说明一个道理：如果要准确答复这七大难题，必定要靠文殊菩萨的圆满智慧，因为这些难题含摄了基、道、果三个内容。

第一道问题含摄了“基”的内容，第二至第五道问题涵盖了“道”的内容，第六和第七个问题涵盖了“果”的内容。基道果含摄了一切法，如果我们精通了这七大难题的内容，实际就精通了一切法的实相。

这一部分内容是全论的首义，也可以说是初善首义、初善续义，也是一个前行。至此，初善首义的内容全部讲完。下面是中善论义，即这部论典的内容。

甲二、中善论义

甲二（中善论义）分三：一、依教理广说；二、依殊胜窍诀略说；三、宣说造论方式。

乙一（依教理广说）分七：一、见解无遮或非遮；二、声缘证二无我耶；三、入定有无执著相；四、观察修或安置修；五、二谛何者为主要；六、异境何为共所见；七、中观有无承认否。

一、见解无遮或非遮

丙一（见解无遮或非遮）分二：一、略说；二、广说。[5]

丁一（略说）分二：一、宣说他宗观点；二、建立自宗无垢正见。

戊一、宣说他宗观点：

嘎单见解说无遮，其余诸宗谓非遮。

见解有邪见和正见。正见分世俗的正见——如因果正见和出世间的正见——如无我和空性正见。还可分为有漏的正见和无漏的正见、暂时的正见和究竟的正见。这里抉择的是

[5] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第五讲。

究竟的正见，即万法抉择为大空性时，最终的见解是无遮还是非遮？嘎单派承许的是无遮的观点，除嘎单派以外的宗派，如觉囊派、噶举派等承许的是非遮的观点。“无遮”指破万法的同时，没有间接引出他法。“非遮”指破万法的同时，间接引出了他法。

“嘎单见解说无遮”：“嘎单”指嘎单派，即格鲁派，此派的开创祖师是宗喀巴大师。他跟随萨迦派的任达瓦上师学修多年。在研究中观四十余年后建立了宗派。嘎单派认为在将万法抉择为空性时，无论是属于轮回的法还是涅槃的法都是空的。嘎单派在这里承许的是无遮的观点，“无遮”指的是单空。

宗喀巴大师和莲花生大士实际是一体的，他的论著《甘露妙药》所讲的观点和莲花生大士的见解无有出入，尤为殊胜。他的著作根据内容可分为前期论典和后期论典。在《现观庄严论释・金鬘论》、《三主要道论》等前期论典里，以及在写给任达瓦上师的书信中，他都将万法抉择为远离一切戏论的大空性，这和我们宁玛派的最终见解是一致的。而在《入中论释・善解密意疏》、《中论释・理证海》、《辨了不了义》等后期著作里所抉择的却是单空。

单空指仅远离有边，是一个和“有”相对的“无”。它不是远离一切有边、无边等的大空性，不是双运的，仅是单单的一个空。宗喀巴大师将万法抉择为单空时，也是通过各种教证、理证而建立的，这是为了利益一些有缘众生，根据众生的根基和意乐而建立了自宗——嘎单派。

宗喀巴大师的后学弟子如章嘉国师、贡唐丹贝卓美等很多大德高僧均认为他前期论著所阐述的是他究竟了义的见

解。也有很多追随者把他后期论著中所抉择的“单空”视为其了义的见解。他们认为宗喀巴大师关于大空性的见解是受萨迦派教义的影响而做出的抉择，因为那时他继承的是萨迦派的传承。而以后期最具代表性的两部论典建立了自宗，其所抉择的见解和说法才是了义的。

宗喀巴大师前期中观方面的论著所阐释的大空性与我们前译宁玛派的见解无有差别、无有高低。但是自宗的大德高僧一致认为他后期中观方面的论著所抉择的单空是他不了义的一种见解和说法，是为了利益部分有缘众生而暂时做出的决定。

空性分为暂时的空性——暂时胜义谛，即单空，和究竟的空性——究竟胜义谛，即远离有边、无边等一切边的大空性。如今辩论的前提是最终将万法抉择为远离一切戏论的大空性时，也就是抉择究竟的空性时，不能以一个单空作为究竟的见。如果为了一些刚入门的人，也有先将万法抉择为单空，然后再进一步地抉择为远离四边或八边的大空性的情况。

在这里我们不是要破除宗喀巴大师的观点，而是要破除部分后学者的认识：他们把宗喀巴大师不了义的说法视为了义，把他暂时的见解视为究竟的见解，这种理解有误。因为流浪者提出的七道问题都是围绕着大空性而展开的，最终的见必须是究竟、了义的。比如，中观是以应成派的见为究竟，在抉择应成派所承认的空性时，必须要抉择远离一切戏论的大空性。若是抉择单空，那是有过失的，因此此处要破除的是这一点。

宗喀巴大师的观点中有暂时的无遮，也有究竟的无遮。

暂时的无遮就是单空，究竟的无遮是远离一切戏论的大空性，这也是我们宁玛派所承许的。

“其余诸宗谓非遮”：“其余诸宗”指其他的宗派，比如觉囊派、噶举派、萨迦派、宁玛派里也有，这里主要指觉囊派。在将万法抉择为空性时，除嘎单派以外的宗派都承许非遮的观点。

他们认为世间法非实有存在，都是空的，但是出世间的如来藏光明不空，是实有的。在将万法抉择为空性，破除万法时，间接引出了如来藏，即万法空但如来藏不空。万法指世间的法，这些能取所取的法都是空的，但是远离能取所取的如来藏不空。所以他们最终的见解是非遮。

格鲁派承许自空，觉囊派承许他空。自空指一切法自身是空的，他空指如来藏不空，而其上他法空。“他法”指世间法。

他空也有了义、不了义，究竟、不究竟的区别。萨迦派、噶举派及宁玛派的一些大德如龙钦巴大士、明朗罗扎瓦等都承许他空。

佛在经中也讲“如来藏不空”，但这里的“不空”不是在意识、对境上而言，而是指远离意识、远离能取所取的这样一种存在。在入定的智慧前，在最终的见解、境界里，如来藏不空。但在名言上，比如属于意识、对境的范畴时，如来藏绝对是空的。佛第二次转无相法轮，将万法抉择为空时讲过，涅槃是空的，比涅槃还高的境界也是空的。所以无论是属于世间还是出世间的，无论是属于轮回还是涅槃的一切法皆空。那“不空”是什么意思？万法抉择为空时，一切法都是空的。这里的“空”不是单空，空的同时可以存在如来

藏的光明，它是现空双运的大空性。从显现的角度，站在清净圆满的境界里讲，如来藏是实有、存在的。从空性的角度来讲，万法皆空，没有一个实有的法存在。

觉囊派的开创祖师遍知多罗那他所持的观点与格鲁派、萨迦派、宁玛派的有些大德一致，最终也承许他空。但是他的一些后学者、追随者却错会了大师的密意。他们认为，将万法抉择为空性时，如来藏不空。万法抉择为空性时，能破之心与所破之心的对境都是空的。所破指见闻觉知的对境，即世间的法。这时若还存在一个不空的如来藏，那是错误的。在此处要破除的就是这个暂时的、不了义的他空。对于究竟了义的他空，宁玛派也是承许的。

戊二（建立自宗无垢正见）分二：一、无二智前无有承认；二、后得时分开抉择。

对于流浪者所提的第一道难题，自宗观点是分开安立的。

第一，在大菩萨的根本定慧前，也就是入定的状态中，既不承许无遮，也不承许非遮。因为这时是远离言思、二谛双运的，而无遮和非遮都属于思察的范围，由心来假立的，在入定的状态中都不存在。入定分相似入定和真实入定，此处指真实入定——即见道和修道时的入定。

第二，在大菩萨出定的阶段，自宗所承许的最终见解是无遮。出定的智慧主要是通过观察而生起的，这也是个分别念，以这个智慧可以破除他宗、建立自宗。因为将万法抉择为大空性时，无论是属于轮回还是涅槃的一切法本来清净，本来即是大空性，所以可以肯定地说是无遮的。

对此有教证和理证上的依据。从理证方面分析，以胜义的观察量——即观察胜义谛的智慧来看，在这种逻辑面前，万法无实有，本来就是空的，所以可以说是无遮。

从教证方面分析，印度的月称菩萨和藏地的荣索秋桑班智达在各自的著作中都有所论证。月称菩萨主要从显宗中观的角度，在论著《入中论》和《入中论自释》里将万法抉择为大空性，本体即空。荣索班智达则在《入大乘论》以及《黑蛇比喻论》等论著里主要讲的是密宗的本净，即本来清净，也是通过各种逻辑将万法抉择为本净，也就是大空性。所以无论是印度月称论师的教证，还是藏地荣索班智达的教理，都能说明最终的见解是无遮。

下面是建立自宗。

己一、无二智前无有承许：

前译自宗何观点？无二双运大智前，
遣诸所破之无遮，引他非遮皆不许。
此二仅是心假立，实际二者均不许，
远离遮破与建立，离意本来之法性。

宁玛派自宗在将万法抉择为大空性时，所持有的最终见解是无遮还是非遮，是自空还是他空？在大菩萨入根本慧定前，既不承许无遮也不承许非遮。无论是无遮还是非遮，都是由心来假立的。在入根本慧定的状态里，安住于诸法的本性、法性中，已经远离了心识，远离了意识。而无遮和非遮都是心境，此时都不存在。

“前译自宗何观点”：你们宁玛派自宗的观点是无遮还

是非遮，是他空还是自空？“前译”指宁玛派。藏传密续分前译和后译。从囤弥桑布扎译师到荣索班智达期间翻译出的密续称为前译。以这个时期译出的续部内容为主要修行方法的就是前译派——即宁玛派。从罗钦仁钦桑波译师至今翻译成藏文的密续是后译。以这个时期所译的续部内容为主要修行方法的都是后译派，如：格鲁派、萨迦派、噶举派、觉囊派等。除了宁玛派，其他的宗派都是后译派。

“无二双运大智前”：“大智”指根本定慧，尤其指住于见道、修道的这些大菩萨入定时所具有的智慧。这时是无二双运的，远离有边、无边等各边的现空双运的境界。不是“有”也不是“无”，不是“有无”也不是“非有非无”，远离四边；不是“生”也不是“灭”，不是“常”也不是“断”，不是“来”也不是“去”，不是“一”也不是“异”，远离八边。此处指既不是无遮也不是非遮的意思。

“遣诸所破之无遮，引他非遮皆不许”：既不是破除有边的这样一个“无”——无遮，也不是破除万法的同时间接引来他法的非遮，二者自宗皆不承许。

“此二仅是心假立，实际二者均不许”：无论是无遮还是非遮，都是由心来假立的，属于心境的范畴。在大菩萨入定的状态中，已经远离心识、远离意识，所以站在这个状态里回答，二者都不成立。

“远离遮破与建立，离意本来之法性”：“本来之法性”就是诸法的本性、法性。在这种境界中，既不是“有”也不是“无”，远离了“有”“无”二边，一切分别念都断然消失。这时无遮和非遮都不能承许。

己二、后得时分开抉择：

若问仅思空性言，则当承认无遮见。

菩萨出定后，通过思维、观察建立自宗。将万法抉择为大空性时，自宗所承许的最终见解是无遮。

“若问仅思空性言”：“思”指我们的意识、思维。在菩萨出定阶段，就会生起分别念，这时可以将万法抉择为无遮或非遮、自空或他空，然后建立自宗。

“则当承认无遮见”：站在出定的状态里，自宗承许无遮的见解。为什么不承许非遮？因为此处是以将万法抉择为大空性为前提。这也是在建立自宗。

以下所讲是在教证和理证方面自宗观点成立的依据。

印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，
异口同声一密意，建立本净大空性。

教证方面，印度的月称菩萨讲中观究竟义以及宁玛派的祖师荣索班智达讲密宗的“本来清净”和大圆满的“自生智慧”时都将万法抉择为大空性。二人异口同声，抉择的究竟密意是一致的。

月称论师通过教证、理证，通过胜义观察量，运用抉择胜义谛实相的破立逻辑和理论，破除了“万法实有”的观点。他在《入中论》里将佛经中所讲的“空”总集为十六种，将无论是属于世间还是出世间，无论是属于轮回还是涅槃的一切法都抉择为空了，最后连空也抉择为空了，所以他可以大胆、郑重地宣说万法皆空的义理，其最终的见解是无遮。

荣索班智达主要讲密宗的“本来清净”和大圆满的“自

生智慧”，他也没有承许一个实有的法。“本净”的“净”指大空性，可以说这个就是无遮的见解。

此法本来即清净，或本无有自性故，
二谛之中皆无生，于说无遮有何疑？

在理证方面，诸法本来清净，本来就无有实质性的自性，本来就不是实有。世俗谛和胜义谛二谛所摄的一切法都是无自性、无实有的，都是不生、不住、不灭的大空性。所以，在将万法抉择为大空性时，在菩萨出定阶段，自宗所抉择的最终见解是无遮，这还有什么可怀疑、可犹豫的？

“此法本来即清净”：根据荣索班智达的观点，诸法本来清净圆满，这个清净圆满也不离大空性，也是大空性之意。“大空性”指远离一切八边戏论的空性。正因万法皆空，所以都是清净圆满的。若不是大空性，那就不能是大圆满。所以本来清净，也本来就是大空性，大空性是远离一切八边戏论的大空性。万法本来清净、本来圆满，不是非清净的观为清净，非圆满的观为圆满。这里的清净圆满也就是大空性的意思。

密宗讲一切色法都是佛身，一切音声都是佛的真言、咒语，一切意念、分别念都是佛的圆满智慧。不是将非清净的观为清净，将非圆满观为圆满。这个清净圆满都是佛的身口意，但也不离大空性。

“或本无有自性故”：诸法本来就无有实质性的自性，本来就不是实有。

“二谛之中皆无生”：这是月称论师特有的见解。月称论师认为，无论是在世俗谛还是在胜义谛，万法都是无自性

的、无实有的，都是空性的。他通过中观金刚屑因的逻辑破除了“有生”，抉择了“无生”。“无生”指诸法既不是自生也不是他生，既不是自他生也不是非自非他生（无因生），结论就是“无生”。不生就不住、不灭，即将万法抉择为大空性。

中观分应成派和自续派。月称论师主要弘扬的是应成派的观点，自续派是清辨论师建立的。自续派在将万法抉择为空时，将二谛分开了。即万法在世俗谛上是实有、真有的，在胜义谛上是无实有、无真有的。所以是否将二谛分开来抉择是月称论师和清辨论师的辩论之处。

将二谛分开进行抉择本没有错，比如在抉择因果时，胜义谛上是不存在的，但在世俗谛上是存在的、不虚的。但当将万法抉择为大空性时，二谛不能分开，如此诸法才能是无实有的空性。否则，世俗谛上“有”，胜义谛上“没有”，这里的“没有”仅仅是“无实有”，仅是破除“有边”的一个单空，这样就无法将万法抉择为大空性。那么这是否意味着破除了因果，因果从此不存在了？不是！大空性不是和“有”相对的“无”，不是单空，而是和“有”无二的一种“无”，既不是有，也不是无，远离一切有边、无边、有无边、非有非无边这四边。

“于说无遮有何疑”：月称论师和荣索班智达通过教证、理证，都将万法抉择为大空性了。因此持最终的见解是无遮的观点有何可疑之处？无遮分暂时的无遮和究竟的无遮，有了义的和不了义的，这里讲的是究竟的、了义的无遮，即远离八边的大空性。

无遮（自空派）和非遮（他空派）都有了义和不了义的

说法，在这里我们要破除的是不了义的说法，而非了义的说法，因为那是自宗也承许的。根华堪布在《定解宝灯论浅释》里提到凡堕入边者均不合理，未堕入任何边者——有边、无边、有无边、非有非无边皆为合理。那此处是否在破除他空派、自空派、觉囊派、格鲁派的观点，认为觉囊派、格鲁派的见解不正确，自空或他空的观点不究竟？不是。这些宗规都有了义不了义的说法，各派祖师们的密意都非常深奥。但很多后学者都没有真正地去了悟这些密意，却自以为是地进行抉择，这种情况很普遍。

我们为何要破除他宗一些不了义的观点而建立自宗，为何要辩论对错？这是否在赞自谤他？不是！若不去观察、辩论，不破除他宗一些不了义的说法，怎能建立正确的自宗？我们只有通过这种方式才能融会贯通，更深入地了知真理。同时，这也是在相续中生起定解的一种善巧、方法，通过这样观察、辩论而生起的定解才是真正的定解。再者，这还是度化众生的一种方便，不是在自赞谤他。比如，我今天为了摄受一位众生，需要传讲某些不了义的道理，而且必须通过一些教证、理证去仔细地、非常坚定地承许这些观点。否则，他不会相信，也不会重视，更无法生起信解。众生的根基、意乐不同，所以度化众生的善巧方便也要有所不同。

首先了解他宗，然后破除他宗的一些不究竟、不了义的说法，再去建立自宗。若不去了解他宗的见解，不去破除他宗和自宗不一致的观点，怎能对自宗观点产生定解呢？这是产生定解的一种善巧、方法。

只有相续中真正生起定解时，才是彻底地明白。有人怀疑：“我也知道万法皆空的道理，怎么还没有明白呢？”你

对“万法皆空”的理解只是停留在表面，并没有通达其甚深的义理。

比如房间里有两个人，一个人终日闭门不出，另一人整日在外。若有人说：“房外有人。”他们都会同意，但内心的定解不一样。前者并非真正的知道，因为他没有外出，只是凭借猜测或听他人所言的，而无其它依据。如果有人进一步问道：“哪里有人？”或：“你是如何得知的？”他心中定会产生疑惑，所以这不是真正的定解。而后者因为天天外出，亲眼所见，知道房外有没有人，以及不同的地点有什么样的人。所以不论他人怎样询问、质疑，他都不会动摇，这种断定性的定解才是真正的定解。因此，对于同样的道理或结论，仁者见仁，智者见智。若想通达佛理，就必须全面地去理解，最后才能生起真正的定解。

接下来，在广说部分，首先对他宗观点及其不合理处进行抉择和分析。[6]

丁二（广说）分二：一、说明他宗观点不合理；二、宣说自宗观点无二双运。

戊一（说明他宗观点不合理）分二：一、总破；二、别破。

己一、总破：

柱子本来即清净，所剩不空毫无有，
若未遮破柱子无，说柱非实有何用？

[6] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第六讲。

柱子本来清净，本来是空性的。以胜义量观察，将柱子抉择为大空性时，柱子本体即是空，没有丝毫不空的法。若认为柱子本体不空，那柱子就是实有的，为什么又说“柱子未实有”呢？

以前，无论是印度还是藏地的大德常用“柱子”和“宝瓶”做比喻。在将万法抉择为空性时，也常用此二者来说明，这里，“柱子”代表一切现法。

格鲁派有种观点：柱子不以柱子空，而以其上实成空。意思是柱子本体不空，而以其上的实有来空。之所以这样抉择，是因为他们认为中观应成派最终将万法抉择为空性时，必须留下名言谛。若在名言谛上将“柱子”等现法直接抉择为空性，那是对名言的一种最大的诽谤。而且这样所抉择的空性最后成为了一个断灭的边——无边，这是不正确的。所以，属于名言谛的“柱子”等现法无论何时都须保留。因为通过名言谛的观察量，以这种智慧来衡量、判断，一切现法都是实有，都是存在的，都是不虚的。因为在取舍的对境面前不虚假，所以都是实有的。但此处的实有是针对世俗谛而言，非对胜义谛而言。

一般来说中观自续派和应成派的最大差别在于：在将万法抉择为空性时，是否将二谛分开。前者将二谛分开了，即保留世俗谛，在胜义谛上将万法抉择为空。后者是将属于名言谛的“柱子”等现法直接抉择为大空性。无论是世俗谛还是胜义谛上的法都是空性的，这样最后才能将诸法抉择为大空性，否则只会落入单空。

但格鲁派不承许这种观点，他们认为两大派在将万法抉择为空性时，世俗谛和胜义谛都是分开的，两者在“二谛分

开”处的观点没有差别，世俗谛的“柱子”等现法需保留。在破除万法时，首先要认识所破之法。自续派在世俗谛上“实有”的标准是什么？是臆造的，而且在对境上也是存在的。而应成派在世俗谛上“实有”的标准是什么？就是仅仅是臆造的，由分别念来建立的，才是在世俗谛上实有的标准。若在对境上有一个实实在在存在的东西，那就是实成，是应成派认定的所破相，是要破除的。二者在所破相上有很大的差别，这是两大派的不共之处。

基于此见解，格鲁派认为应成派在作最终的抉择时，名言谛上的“柱子”等万法是要保留的，都是实有存在的。所以他们认为“柱子不以柱子空，而以其上实成空”。这是他们特有的一种观点和教理。但这种观点过患特别大，也是我们所要破除的。

“柱子本来即清净”：柱子本来即是空性的，本来即是清净的，此处“清净”和空性是一体的，意思相同。

“所剩不空毫无有”：以胜义观察量将柱子抉择为大空性时，柱子本体即是空，没有剩下丝毫不空的法。

“若未遮破柱子无，说柱非实有何用？”在将柱子抉择为空性时，若柱子本体不空，即柱子实有，那为何又说柱子未实有呢？这违背了佛陀以及大德高僧的教言，是不合理的。因为佛在经中讲过，龙树、月称菩萨等大德也异口同声地说过柱子非实有。

破除柱子之空性，与余显现此二者，
空与不空非双运，如黑白绳搓一起。

将柱子抉择为空性时，柱子不空，而由其上实成空。“空”

的是柱子上的实成，“不空”的是显现的柱子，实成空与余显现的柱子二者不是一体，而是多体。犹如白色和黑色的绳子揉搓在一起，这样的双运不是现空无二的双运。

“破除柱子之空性，与余显现此二者”：格鲁派在破除柱子，将柱子抉择为空性时，认为柱子不空，柱子上的实成空。“余显现”指柱子。“此二者”指柱子上的实成空和剩下来的柱子这个显现。“实成空”与“余显现”二者不是一体，而是多体。

“空与不空非双运”：“空”指本体空，“不空”指显现，显现和本体二者是双运的。但在这里，实成空，就是无；柱子不空，这是有。此二法是所空者和所不空者的关系，二者不是一体，而是多体，因此它们不能双运。双运是一体的，诸法的实相乃现即是空，空即是现。比如柱子本体是空，与从空中显现的缘起法二者为一体。佛在经中讲：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”柱子不异空，空不异柱子，柱子即是空，空即是柱子。这样的现和空是无二双运的。

“如黑白绳搓一起”：不空的柱子和所空的实有是多体的，所以二者不能成为现空双运。空是实有空，现就是柱子，若以此做双运，那就不是真正的双运。犹如白色和黑色的绳子缠绕在一起，这样的双运不是中观所讲的双运，也不是诸法究竟、了义的实相。这里的柱子是用来比喻一切现法的。

诸法的实相是现即是空，空即是现，现空无二双运。柱子即是空，空即是柱子。柱子本体空并不意味什么也没有，它可以有显现，柱子与空一体双运。但按格鲁派的观点，柱子的“有”是实有；实成空是一个无有的、无存在的这样的一个“无”，这实际上成为了断灭法。这样的“实有”和一

个断灭的“无”二者不能双运。

己二（别破）分二：一、遮破他宗所许自空；二、遮破他宗所许他空。

庚一（遮破他宗所许自空）分二：一、所许自空亦成他空；二、广说彼理。

辛一、所许自空亦成他空：

说柱不以柱子空，法性反以柱子空，
空基保留以他空，句与义之二他空。

格鲁派属于自空派，不承许他空。但他们“说柱不以柱子空”的观点使其最终的见解变成了非遮，成为了他空。觉囊派的一些大德高僧讲法性如来藏不空，其上的柱子等世俗法空。两者都保留了空基，前者保留了不空的柱子，后者保留了不空的如来藏。两者承许的都是他空：前者是词句上的他空，后者是意义上的他空。对于承许自空的格鲁派而言，“柱子不以柱子空，而以其上实成空”已经违背了自宗的观点。

“说柱不以柱子空，法性反以柱子空”：“法性”指如来藏。格鲁派的一些大德认为柱子不空，由柱子上的实成来空；觉囊派的一些大德认为法性如来藏不空，由柱子等属于世俗的显现法来空。

“空基保留以他空”：空基本应该空的，但却被保留下来了。对于格鲁派而言，空基指的是柱子。对于觉囊派而言，空基指如来藏、法性。格鲁派的最终观点是自空，柱子应该

是空的，但他们未将它抉择为空，而是保留了。法性即如来藏，也应该是空的，但觉囊派等他空派把它留下来了。

“句与义之二他空”：格鲁派在意义上不承认他空，认为自己最终的见解是无遮，始终承许的是自空派的观点。但他们说“柱子不以柱子空，以其上实成空”的说法在词句上就已经成为了他空，使其最终的见解成为了非遮。这种连自空的观点都没有抉择到，违背了自己的宗规，对格鲁派来说是最大的一个过患。觉囊派在意义上就承许他空，即“法性如来藏不空”的观点。前者是词句上的他空，后者是意义上的他空，二者都是他空，没有区别。

非遮指破除万法时，间接引出了他法。格鲁派在将万法抉择为空时，也就是抉择实成为空时，间接引出了柱子不空，所以变成了非遮，也就变成了他空。为什么？格鲁派认为柱子和实成是多体的，不是柱子自身本性空，而是柱子上的实成空，即他法空，这就是他空。

觉囊派在将万法抉择为空时，提出“如来藏不空，而其上的世俗法空”。认为这些世俗法都是空的，但胜义谛的如来藏不空。即在破除这些世俗法时，间接引出了胜义谛的如来藏，所以他们最终的见解是非遮。如来藏是胜义谛的，柱子等世俗谛的法是他法，二者不是一体，而是多体。

辛二（广说彼理）分三：一、总说相违；二、别说与理证相违；三、自许相违。

壬一、总说相违：

呜呼彼不以彼空，空基不空已留剩，

与色以色空教义，以及理证皆相违。

格鲁派“柱子不以柱子空，而以其上实成空”的观点，将柱子的本体保留下来，以其上的实成为空，这既违背了“色以色空”、诸法本体皆空的教义，也违背了理证。

“呜呼彼不以彼空”：“呜呼”是叹息，即悲叹之意。格鲁派的观点违背了教证和理证，却还自认为自宗的观点是正确的，自认为自己的宗规是究竟的，作者因此而叹息。“彼不以彼空”指格鲁派“柱子不以柱子空”的观点。

“空基不空已留剩”：“空基”指柱子。柱子不空，上面实成来空。“已留剩”指破除柱子实有时，将柱子的本体留剩下来了，即柱子本体没有空。所破的法，抉择为无实有的就是一个实有、实成，由实成来空。

“与色以色空教义”：佛在《般若经》中讲：“眼以眼空，色以色空”，即一切法本体皆空。而依据格鲁派的观点，不是“眼以眼空”、“色以色空”，不是“柱子以柱子空”，而是“柱子不以柱子空”，也即“眼根不以眼根空”、“色蕴不以色蕴空”；月称论师在《入中论》里以十六种空性将万法都抉择为空，无论是空的法还是不空的法都抉择为空了。因此，格鲁派的观点不仅违背了佛的教言，还违背了大德高僧们的教言。

“以及理证皆相违”：从理证的角度分析，通过胜义量的观察，如通过中观的五大逻辑（金刚屑因、有无生因、破四句生因、缘起因、离一多因）将世俗谛和胜义谛二谛所含摄的一切法的本体都能抉择为无实有、大空性。胜义量指观察胜义谛的智慧和逻辑。在胜义观察量面前，没有一法经得

起胜义量的观察，没有任何实有法存在。可以说，万法是本体空、自性空，而不是其上由其他法来空。

壬二（别说与理证相违）分三：一、观察一体异体；二、所破不成；三、文字纠缠无有实义。

癸一、观察一体异体：

柱与成实柱二者，一体一遮另亦破，
他体虽破非柱实，柱体不空堪观察。

格鲁派说“柱子不以柱子空，以其上实成空”，即柱子的实有空，而柱子不空。那么现在问：柱子和柱子的实成二者是一体还是异体（多体）的？

“柱与成实柱二者，一体一遮另亦破”：如果柱子和柱子的实成二者是一体的，那破除实成时，实际上也破除了柱子。实成不存在，柱子也就不存在了。好比火和火的热性，水和水的湿性。火点着了，火的热性同时具足了；热性消失了，火也熄灭了。因为是一体，所以若是有就都有，若是没有就都没有。

“他体虽破非柱实，柱体不空堪观察”：如果柱子和柱子的实成二者是异体（多体）的，虽然破除了柱子上的实成，柱子实成空，但柱子的本体没有空，那柱子本体就成为了实有。即在胜义谛的观察量前，柱子还存在，这实际上就存在了一个经得住胜义量观察的法。但若有一个实成法存在，那世界上的一切万法都将断灭，都无法存在。这一点是格鲁派自宗也不承许的。

若谓成实未有故，不必分析一异体，
虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故。

“若谓成实未有故，不必分析一异体”：格鲁派认为不仅在胜义谛上不存在柱子的实成，在世俗谛上也不存在。所以，不能用这样一个不存在的法与柱子一起，采用一体、多体的方式来分析。否则，我无法回答。若是它像柱子这样在实际上存在，那就可以与柱子进行一体多体的方式分析、观察。但它是根本不存在的一个法，所以不能和柱子分析一体、多体，也不必要这样分析。

“虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故”：虽然实成本体在世俗谛上不存在，但在凡夫的境界中，瓶子等这些不存在的法都为实有而因此去执著。凡夫将“人”执为“我”，将“法”执为实有，“我”和“实有”都是实成。所以要破除凡夫这种实执观点时，必须采用一体多体的逻辑和方法去分析。

比如，月称论师在《入中论》中，用七相推理法来破除人我执，将不存在的“我”和“五蕴”进行一体多体的分析。若为一体，就会出现五个“我”，“我”就不是实有法了；若为多体，那“我”就不是五蕴，五蕴之外还有一个“我”，但无论是佛还是他人的境界里都找不到这样的“我”存在。通过这样分析，以此最后破除了人我执。同理，也可以将不存在的“柱子上的实成”与“柱子”进行一体多体的分析，以此来破除柱子实有，从而破除万法实有。

因为佛陀以及月称论师等大德都是以这种逻辑破除人我执和法我执的，所以这种方式是允许的。

癸二、所破不成：

不空瓶子之外法，所成实有为何法？
汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。

若认为“宝瓶本体不空，其上的实成空”，那在这个不空的宝瓶之外，何来一个实成的东西？你们所认为瓶子之外的“瓶子上的实成”这个法又是什么法呢？你们自以为已正确认定了所破相——即宝瓶上的实有，这真是荒唐可笑。

“不空瓶子之外法，所成实有为何法”：瓶子本体空，除瓶子、柱子本身之外，哪有“瓶子上的实成”、“柱子上的实成”这个法？对于凡夫而言，都是直接将宝瓶、人视为实有，而不是将别的东西视为实有。除宝瓶、柱子为实有的实成外，没有别的实成法。

“汝等了知所破相，实为荒唐可笑处”：“所破相”即格鲁派认为在破除万法时，首先应认定所破相。他们自以为已经正确地认定了所破之相，即柱子上的实有、宝瓶上的实有、房子上的实有等。这实在是荒唐可笑，根本不是这样的。

《般若经》中云：“眼以眼空，色以色空。”万法皆空即本体皆空，本来清净。佛没有宣说上面以他法来空，没有这样抉择，许多大德高僧也有这样的教言。所以格鲁派的这种观点已经违背了教证和理证，根本是不合理，无法成立。

格鲁派的一些大德认为，“柱子不以柱子空，而以其上实成空”。即柱子本体不空，其上实有空。因为这个观点的过患非常大，违背了佛的教言，违背了大德高僧们的教言，也违背了理证。所以在这里主要是要推翻格鲁派一些大德所说

的这个观点。他们将万法抉择为大空性时，世俗谛和胜义谛二谛必须要分开。他们认为如果不分开，在世俗谛上不保留这些显现法，在名言谛上也抉择为空，这是对名言法的一种最大的诽谤，是一种断灭，这是不合理的。而且若是这样抉择，最终所抉择的空性根本不能成为远离四边的大空性，只能是一个"无"，一个单空。这是二谛要分开的理由和原因。他们认为在二谛分开这方面，应成派和自续派是没有区别的。[7]

龙树菩萨是中观派的开创祖师之一，主要宣讲空性的义理。佛护论师和清辨论师都是他的弟子，在抉择龙树菩萨密意时，各自所持观点有所不同。佛护论师抉择的是应成派的观点，他认为这是龙树菩萨最究竟的教义和观点。清辨论师推翻了佛护论师的观点，建立了自续派。后来月称论师继承了佛护论师的观点，认为应成派的观点才是最究竟的，是龙树菩萨的真实密意，是中观最究竟的见解。针对清辨论师曾经向佛护论师提出的种种过患，他一一进行反驳，继而破除了清辨论师的观点，广泛弘扬了应成派的最终见解。

藏地有旧译派、新译派。旧译是宁玛派，新译有很多派，其中包括嘎单派，即格鲁派。格鲁派讲中观时，主要崇拜月称论师，他们自认为抉择的是中观月称论师的密意，也就是应成派的观点。但却认为，无论是自续派还是应成派，最终将万法抉择为大空性时，二谛都是必须要分开的。这个观点和我们旧译派有所不同，我们自宗认为二谛分开与否是应成派和自续派的差别之处。

[7] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第七讲。

应成派在将万法抉择为大空性时，二谛是不分开，只是着重宣讲胜义谛，与世俗谛无关。无论在世俗谛上还是在胜义谛上，二谛所摄的万法都是无实有的，都是空性的，这样将万法抉择为空。在万法抉择为大空性时，若是如自续派那样将二谛分开，最终所抉择的空性只是个单空，不是现空不二双运的“空”。我们自宗认为这是自续派和应成派的不共同之处。

但格鲁派一些大德认为是否将二谛分开抉择并不是应成派和自续派的不共之处。无论是应成派还是自续派，在将万法抉择为空性时，二谛必须分开。否则，直接将万法抉择为空，那名言将不复存在，这是对名言法最大的诽谤，这是其一；其二，若是这样，最终抉择的空性也是个断灭法，不是双运的空，只是一个单空。这不是龙树菩萨最究竟的密意，所以不合理。

正是基于这样的见解，格鲁派以月称论师的教言，站在应成派的角度，认为在万法抉择为空时，必须留下名言谛。他们提出“柱子不以柱子空，而以其上实成空”的观点。柱子本体不空，其上的实有、实成空。“实有”、“实成”都是一个意思。柱子是什么？它是世俗谛、名言谛。所以柱子不空，必须保留，但柱子上面实有空，这个“实有”是胜义谛的。因为柱子在胜义谛上是不存在的，若是存在，那就是实有、实成，所以不是“实有”，“实有”空。

格鲁派认为如果此时抉择柱子不存在、是空的，那柱子等这些属于名言谛的现法就都不存在了，因果也就不存在了，这是一个过患。我们讲“万法皆空，因果不空”，但“因果不空”不是在这个前提下提出的。在将诸法抉择为空性时，

这时着重抉择的是胜义谛，和世俗谛无关。这时，柱子是不是不存在了？是不存在，但这时不存在，不等于名言谛中也不存在。因果也是如此，在万法抉择为大空性时，因果也空。这个世界上没有一个不空的、实有的法存在。麦彭仁波切明确指出："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。""所知"指这些现法。胜义谛中，没有一法能经得起胜义量的观察。若是世界上有一个实成的法存在，其他一切法都将断灭，永不能显现。之所以诸法能这样了了分明的显现，因为都是无实有的缘故。万法都不是实有的，因此能明明了了地显现。

"万法皆空"是在抉择胜义时讲的，无论是属于轮回的还是属于涅槃的，都是空，都不是实有。"因果不空"是在世俗谛上、名言谛上讲的。在抉择世俗谛、名言谛时，缘起法无欺而显现，因果无欺而显现。

因此，在抉择胜义谛即将万法抉择为大空性时，无论是属于涅槃的还是轮回的，无论是属于显现上的还是本体上的一切法都不能保留。只有将轮涅一切法直接了当地抉择为空，才真正能够抉择为大空性。

能衡量胜义谛的智慧叫胜义量。通过胜义量抉择胜义谛时，不能将二谛分开，也没有必要分开。否则，你承许的是什么？把柱子、宝瓶等这些显现、缘法留下，无异于是在胜义量面前承许了实成。若是有一个经得起胜义量观察的，那就是实成，你就承许了实成，这是不允许的。格鲁派的过患关键就在此处。

自续派论许所破，加成实等之鉴别，
然就观察胜义言，加此鉴别有何用？

将万法抉择为空性时，在所破相上加上“实成”等鉴别，这是自续派根据自宗观点所做的承许。但就观察胜义而言，你们格鲁派加上这些鉴别有何意义呢？

“自续派论许所破，加成实等之鉴别”：清辨论师建立了自续派的宗规，静命论师、智藏论师继承了他的观点，在所著的论典里大力宣扬自续派的见解，且教证、理证具足，也分析得非常透彻。他们在将万法抉择为大空性时，在所破相上加上了“成实”“实有”“自相成”等鉴别。

他们认为若直截了当地抉择柱子、宝瓶等万法不存在，那么在世俗谛上诸法也不存在，这是对名言的一种诽谤，所以必须要加一些鉴别。如此，抉择为空的就是“柱子实有”、“柱子成实”、“柱子自相成”，以此说明柱子、宝瓶等在胜义谛上不存在，而在世俗谛上没有被破除，是存在的。

根据自宗的观点，尤其是全知麦彭仁波切的教言，自续派有暂时的胜义谛和究竟的胜义谛之分。他们所抉择的是暂时的胜义谛，即相似胜义谛，不是究竟的胜义谛，所以才将二谛分开。自续派暂时抉择相似胜义谛时，他们运用离一多因、金刚屑因、有无生因、缘起因等这些自续派和应成派共同的中观逻辑，破除缘法，将万法抉择为空时，就要用这些鉴别。实际上在胜义谛上抉择为空，而在世俗谛上没有抉择为空，世俗谛留下来了，这时是二谛分开的，意义也是这个。这个是自续派必须要加的鉴别。

自续派暂时抉择的是单空，不是双运的大空性。龙树菩萨有究竟的密意与不究竟的密意，他们抉择的是后者。之所以这样抉择，是为了度化部分有缘众生，从而着重宣讲不了义的密意。凡夫人对“有”的执著特别强，所以就针对性地

强调“有边空”的利益，运用教证和理证将万法抉择为一个与“有”相对立的“无”。但他们最终要抉择的也是最究竟的胜义谛，即将万法直接抉择为大空性。在最究竟的胜义谛上，自续派和应成派没有区别。

“然就观察胜义言，加此鉴别有何用”：“胜义”指究竟胜义。观察究竟胜义而言，不用加这些鉴别，直接抉择万法为空性即可。但你们格鲁派为什么要加这样的鉴别？你们和自续派不一样，自续派是要抉择龙树菩萨的暂时密意，他们抉择的是相似的胜义谛、暂时的胜义谛，这时二谛要分开，留下名言谛，这些法在名言谛上是存在的，所以才要加这些鉴别的。

既然你们格鲁派承许的是应成派的观点，自认为所抉择的是其最终的见解，那就应该抉择究竟的胜义谛，即大空性。应成派没有相似的胜义谛和真实的胜义谛的区分，所抉择的只有一个胜义谛即远离八边的大空性。这时，不能加这些鉴别，不能将二谛分开，直接将万法抉择为空性就行了。否则，最后也只能抉择到一个单空，承许的是自续派的观点，抉择了一个不究竟的、暂时的胜义谛，不是究竟、了义的胜义谛。

“柱子不以柱子空，以其上实成空”：这里加“实成”这个鉴别是为了保留柱子，做名言谛的存在。依格鲁派的观点，柱子等现法需留下，但都不是“实成”（实有），而是一个如幻如梦般的“有”。柱子等现法在名言谛上存在，这其实没有错。但在抉择胜义谛时，即将万法抉择为空性时，仍将二谛分开，并以这些鉴别将现法留下，这是错误的，最终落入自续派的单空见解上面。这不是月称论师的究竟密意，也不是应成派所承许的观点。依此所抉择的也不是远离八边戏论

的、现空双运的大空性，所以加上鉴别有何用呢？

癸三、文字纠缠无有实义：

思若空性仅世俗，亦似无有柱子后，
担忧咬文嚼字也，如此更成纠缠字。

格鲁派认为若将柱子、宝瓶等现法都抉择为空，即一切现法在世俗谛上也不存在，他们担忧这样的说法会有断灭或诽谤名言的过患。因此，他们不直接说 “柱子空”、“宝瓶无实有”等，而是必须要加鉴别，说：“柱子不以柱子空，以其上实成空”。但这样一说，带来的过患更大，麻烦更多，局面更复杂了。

“思若空性仅世俗，亦似无有柱子后”：格鲁派思维将万法抉择为大空性时，若是直接抉择柱子未实有、宝瓶未实有，肯定会有很大的过错，带来很大的过患。若将柱子抉择为空性，那就成为在世俗谛上无有柱子，他们怕把自己说成这样，也怕对方这样理解。

“担忧咬文嚼字也，如此更成纠缠字”：担忧直接说柱子未实有，那么柱子等现法在世俗谛上不存在，就有诽谤名言和断灭的过患。因此不能说“柱子空”、“宝瓶无实有”，而说“柱子不以柱子空，以其上面实成空”，在词句中加上“实成”这些鉴别，觉得这样好，必须要这样说。结果他们担忧咬文嚼字，怕被对方抓到辩驳的把柄，却更成纠缠文字。

不仅宁玛派，其他宗派如萨迦派、噶举派等诸多大德高僧都在词句上面咬文嚼字，提出了辩论。尤其萨迦派和格鲁派之间的辩论特别多。萨迦派遍知果仁巴曾专门引用众多的

教证、理证去推翻格鲁派，尤其是宗喀巴大师的很多观点。

“柱子不以柱子空，而以其上实成空”，为什么反而“更纠缠”了呢？因为若不这样说，还能将万法抉择为单空，虽然不究竟，但至少也是自空。但是这样一说，连单空都抉择不了，就只能成为了他空，违背了教证、理证和自宗的承许，所以这种言辞的过患和麻烦就更大了。

格鲁派的这种言辞本想避免过患，却因此给自己带来了更多的麻烦，局面愈发复杂，更加难以处理。因此，辩论的过程中不能有这样的过失，否则必败无疑。

世俗说柱有即可，为何言彼彼不空?
若说此二是一义，其实并非一意义。
所谓柱子已存在，与柱有柱不相同，
后者实际已承认，存在能依及所依。

加上鉴别的目的无非是想说明柱子在世俗谛上存在，那直截了当地表达即可，为什么要说“柱子不以柱子空”呢？若你们认为“柱子存在”和“柱子不以柱子空”这二者是一个意思，其实不然。前者是在世俗谛上有柱子，后者是在柱子上面又加了个柱子，即“以柱有柱”，这两者绝对不是一个意义。后者实际上已经存在能依与所依这样两个法，前一个柱子是能依，后一个柱子是所依，是“两个柱子有”的意思。

“世俗说柱有即可，为何言彼彼不空”：你们想来想去，最终目的就是想说明柱子在世俗谛上存在，那就直接说柱子在世俗谛上存在就行了，为何又说“柱子不以柱子空”？你这样说是有过患的。

“若说此二是一义，其实并非一意义”：一个是“柱子有”的说法，一个是“柱子不以柱子空”，是“柱子有柱子”的说法，即柱子上面又加了个柱子。若认为这两种说法是一个意思，其实二者根本就不是一个意思。

“所谓柱子已存在，与柱有柱不相同”：柱子有、柱子存在，和柱子有柱子，这两个无论是站在世俗谛的角度还是胜义谛的角度，都不一样，你们为什么这样说呢？

“后者实际已承认，存在能依及所依”：“后者”指“柱子有柱子”的说法。如果说“柱子有”，那么在世俗谛上柱子有就行。而“柱子柱子有”这种说法实际上是“两个柱子有”的意思，前一个柱子是能依，后一个柱子是所依。

胜义柱子不存在，何言柱以柱不空？
世俗言说柱柱子，两次重复文法误。

无论是在胜义谛上还是在世俗谛上，“柱子不以柱子空，而以其上实成空的说法都不合理。

“胜义柱子不存在，何言柱以柱不空”：站在胜义谛的角度，直接说“柱子不存在、非实有”就行，为什么还说“柱子不以柱子空”？没有意义！

“世俗言说柱柱子，两次重复文法误”：站在世俗谛的角度，表达柱子存在时，世人都会说“柱子有”，不会说“柱子柱子有”。三岁孩童都不会这样说的，你们怎么这样表达呢？重复两次“柱子”，不但意义上不同，也不符合语言习惯。这样说在世俗谛上还有过患，违犯了语法和语言的表达方式，完全不合理。合理的表述为：“胜义谛上柱子不存在，世俗谛上柱子存在。”这样说就可以了。

其实，格鲁派的这一说法也有自己的密意。他们通过逻辑抉择空性时，认为世俗谛必须要保留，柱子在世俗谛上是存在的，这一点必须要表达出来。之所以说“柱子不以柱子空”，这是在世俗谛上而言的；“由实成来空”是在胜义谛上而言的。这是他们的观点。

壬三、自许相违：

若自不以自身空，自存在时以他空，
所破他法若无有，则违所许自不空。

如果说“柱子不以自身空，而以其上实成空”，即柱子自身不空，其上实成空。那柱子与这个实成法是一体还是多体？若为一体，这个实成法空了，柱子自身也应该空，这与“柱子自身不空”的承许前后矛盾。若是多体，自身不空而由另外的他法空，这就成了他空的观点，这与格鲁派自宗所承许的自空观点相违。

“若自不以自身空，自存在时以他空”：柱子自身不空，上面由他法来空，比如由实有来空。这属于他空，不是自空。若是这样，柱子自己没有空、宝瓶自己没有空，宝瓶、柱子等就成为了实有。

“所破他法若无有，则违所许自不空”：柱子的实成和柱子二者是一体还是多体？若二者是多体的，实成抉择为空了，但柱子没有抉择为空。柱子自身没有空，柱子就成为了实有、成实；若二者是一体的，除柱子自身以外，并没有实成存在。凡夫在执著时，是将柱子视为实有、真有，并未将其他的法视为实有、真有，所以“柱子实有”就是和“柱子”

是一体的，除柱子自身外，没有一个是实有的、成实的东西存在，这样承许是正确的，但你们若是这样承认就有过患。因为这违背了你们自己的承许，你们自己所承许的是“柱子不空，实有空。”而现在实有就是柱子，实有空就是柱子空，柱子自身空了，不是他法来空，而是自空。

庚二、遮破他宗所许他空：

通常依他之空性，决定不是真空性。

通常而言，依他之空性绝对不是真空性。无论是格鲁派一些大德所说的“柱子不空，上面由成实来空”还是觉囊派的一些大德所说的“如来藏不空，上面由世俗法来空”的观点都属于他空，即自身不空，由其上的他法来空。这种空不是佛所宣讲的空性。

佛在《般若经》中云：“眼以眼空，色以色空”；《心经》云：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”佛在二转法轮时着重传讲的空性，即是《般若经》、《中观论》里所阐释的空性——诸法自身是空的，不是由他法来空，由他法来空就不是真正的空性。因此，你们抉择的其上面由他法来空的他空，不是佛讲的真正的空性。

下面用比喻来说明上述观点。

马上虽不成立牛，岂能确定彼马空？
见彼马匹于牦牛，有何利益有何害？

“马上虽不成立牛，岂能确定彼马空”：马的上面不能成立牛，马的上面由牛来空，这个空也是个他空，不是自性空。这个比喻虽然讲的是最低劣的他空，但道理与你们所承

许的“如来藏不空，上面由世俗法来空”、“柱子不空，上面由实成来空”的道理是一样的。

马的上面由牛来空，能不能以此将马抉择为空呢？不能！马上牛空，这对抉择“马的自性空”，没有任何帮助和利益。同理，“柱子上的实有空”，对抉择“柱子本性空”，没有任何的帮助和利益；如来藏不空，由那些世俗法空，这对抉择“如来藏自身空”，没有任何的帮助和利益。那如来藏是不是自身不空？佛在经中讲过，很多大德高僧也讲过，如来藏自身是空的。因为若以这些观察量、逻辑去观察，无论是世俗谛还是胜义谛、无论是属于轮回还是属于涅槃的，一切法都能抉择为无实有，抉择为远离八边的大空性，所以都是自空的，即自身空。

“见彼马匹于牦牛，有何利益有何害”：马和牦牛是两类动物，是两种不同的法。牦牛上面见到马空或马上面由牦牛来空，这些对于抉择牦牛自空或马自空而言，没有任何的帮助或伤害。

是故不空轮涅法，不成有法与法性，
现空双运与有寂，等性于此悉无有。

“是故不空轮涅法，不成有法与法性”：“有法”指显现，“法性”指空性。法和法性是一体的，显现和空性是一体的。所不空的应该是现法，所空的应该是现法的本体，二者不能是各不相同的两个法。但“柱子不空，由实成来空”中不空的柱子和空的实成两个与“如来藏不空，上面由这些世俗法、显现法来空”中的显现法空和如来藏不空两个，就像牦牛和马是各不相同的两个法一样，二者不是一体的，因此这两个

不能成为现空双运。

“现空双运与有寂，等性于此悉无有”：“有”指轮回，“寂”指涅槃，轮涅等性，也是一体的。轮回即是涅槃，涅槃即是轮回，此岸即是彼岸，彼岸即是此岸。但按照你们的见解，现和空、轮回和涅槃不能成为有法和法性，也没有现空双运，没有成为轮涅等性，那就没有最究竟的义理和境界。

如说水月非真月，天月空与水月现，
若是无二之双运，谁皆轻易证双运。

“如说水月非真月”：“水月”指水池里的月亮，“天月”指天空中的月亮。“水月非真月”指水月不是真实的月亮，而是天上月亮的影子。水月不是天月，二者是各不相同的两个法。

“天月空与水月现”：即水月不空，以天月空。空的是天月，显现的是水月。

“若是无二之双运，谁皆轻易证双运”：若认为这二者能成立现空双运，那么无论是智者还是愚者，任何人都能轻而易举地亲见和证得这样的见解。但是哪有这样的双运？

牦牛非马人皆知，现量目睹牦牛现，
为何诸大尊者说，证悟此义极稀奇?

“牦牛非马人皆知，现量目睹牦牛现”：牦牛不是马，马不是牦牛，牦牛上面由马来空，马上面由牦牛来空，这是世人皆知的。所以这个道理不用抉择，也不用大张旗鼓地宣讲。如前所说，若不空的“牦牛”和空的“牛上马”这二者能成立现空双运的话，那么世人都能现量见到这种境界。

“为何诸大尊者说，证悟此义极稀奇”：若人人都能现量目睹，人人都能知道的道理，那佛、菩萨和那些大尊者们为何还异口同声地赞叹说极其稀有？其实要真正了知现空双运并证得这个道理是非常难的，因为这个真理极其稀有难得！

总之，虽然格鲁派自宗不承认自己的观点是他空，但他们认为“柱子不以柱子空，以其上面实有空”的说法已经使他们变成了词句上的他空。觉囊派的一些大德认为“法性如来藏不空，由上面这些世俗法来空”的观点是意义上的他空，这是他们自宗所承许的。无论是词句上的他空还是意义上的他空都不是佛在经中所讲的诸法实相的空性即现空无二双运。空性和显现是无二的，即显而无自性，因无自性而无碍显现。现即是空，空即是现，现空无二双运。

这里以“马上面由牛来空”和“水月上面由天月来空”两个比喻说明了这个道理。“马上面由牛来空”，马不空和上面牛无有的“空”，这二者不是一体，不能成为现空双运，这不是真正的空性。“水月上面由天月来空”，水月的显现和其上天月无有的“空”，这二者不是一体，是多体，也不能成为双运，这也不是佛讲的真正的空性。同样，“柱子不空，上面由实成来空”、“如来藏不空，上面由世俗法来空”，这二者虽然也在抉择“空”，但所现和所空二者也不是一体的，不能成立有法和法性的关系，所以这个“空”不是佛讲的诸法的实相，不是空性。因此也就根本不存在现空双运、轮涅等性最究竟的境界了。

那些大德高僧之间之所以互相辩论，就是因为“现空双运”的道理不是这么容易就能明白的，它是远离言思的，根

本就无法用语言和思维来衡量。我们现在只能抉择相似的“现空双运”，修相似的“现空双运”，最后才能够领悟真实的“现空双运”。我们讲菩提心分两种：世俗菩提心和胜义菩提心。胜义菩提心就是指空性的智慧，只有通过修行才能证得，它不属于言思的范畴，已经超越了我们思想和语言的范围。所以真正的现空双运哪会这么容易就现量见到？

佛经中也有“如来藏实有”的他空的说法，无论是觉囊派、噶举派还是我们宁玛派的很多大德也都承许这个观点。但是这个“实有”是指在菩萨入根本慧定前是实有、真有、恒常不变的，是远离言思的，不属于言思的范畴。

在言思前，所有属于言思的对境都是空性的，都是要抉择为空。为什么呢？因为世俗凡夫会视其为真有、实有，会去执著。“执著”就是指无论属于轮回的还是涅槃的，无论是人还是法，凡夫都将其视为真有、实有了。我们现在要破除执著，就是要破除实有。破除实有了，才能放下执著，否则不可能放下。我们都会很容易地说“万法皆空”、“四大皆空”、“放下”、“随缘”的，但要做到“放下”、“随缘”，不是那么容易的，不是说不执著就不执著了！需要看破才能放下，破除了人我和法我，才能放下我执和法执，之前是不可能的！所以不要白日做梦，自欺欺人。对此一定要有正确的认识，要去甚深地了解、深入地观察，真正实实在在地领悟，才能真正地证得这些义理。鹦鹉学舌、纸上谈兵是绝不允许的，这样也不会明白其中的真实含义。字面上的理解和真正的理解不一样，字面上的明白和真正的明白不同。

前面依教证、理证破除了他宗，接着要建立自宗。[8]

戊二（宣说自宗观点无二双运）分四：一、以此喻说明自宗观点；二、以此瑜伽现量可见；三、如此承许不堕常断之边；四、许此境界极为稀有。

己一、以此喻说明自宗观点：

故自宗许观水月，水月本性毫不得，
无而现见水月时，虽是无遮却可现。

此处以水月为喻，说明自宗观点。以胜义观察量去观察水月时，在水池的上上下下、里里外外根本找不到实质性的水月。但水月在眼识前却是明明了了得以显现。水月是无自性、空性的，却可以在空性当中无碍地显现。虽然水月无自性，丝毫无法能够获得它的实体、本性，但却能现量见到水月，这是真正的现空双运。

“故自宗许观水月”：“自宗”指宁玛派，“许”指承许，这里指宁玛派最终的承许，也就是最终的见解。“观水月”指通过胜义观察量去观察水里的月亮。在这里，宁玛派通过水月来举例说明，以建立无垢的自宗。

“水月本性毫不得”：以胜义观察量去观察水月，即运用离一多因、金刚屑因、有无生因、缘起因中任一逻辑或智慧，在水池的上上下下、里里外外都无法找到有实质性的这样一个水月，找不到这个实体。

“无而现见水月时”：“无”指无法找到实体，找到本

[8] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第八讲。

性，就是空。“现见”指亲自见到、现量见到水月的显相。虽然通过观察量去观察水月时，根本没有获得丝毫的实体或本性，但却能够现量见到水月。

“虽是无遮却可现”：“无遮”指破除水月时，没有间接引出他法，没有留下任何法，没有获得任何法。通过观察量去观察，通过智慧去寻找水月的实体或本性时，根本没有找到，就是无实有、无自性。没有获得任何法，所以没有间接引出任何法，也没有留下任何法，它就是空性、无实有的。“却可现”指在眼识前面却能现量见到水月，即水月在眼识前明明了了地显现。水月无自性、没有实体，但却可以显现，亲自见到水月。

水月无自性，但是无自性当中可以显现。水月是空性的，但却可以无碍地显现。所以这个“现和空”是一体的，本性空和显现是一体的，二者可以成为双运。通过观察，显现的水月即是空，空的水月即是显现。没有实体、没有本性也可以显现，水月可以是有，也可以是无，这二者在根本一法上面应该是相违的、矛盾的，但是它不相违、不矛盾。诸法的实相就是这样，这叫现空双运、二谛双运。在眼识前显现，这是世俗谛的；在相似根本慧定前却无自性、无有实体，这是胜义谛的，二者在一个法上面不相违、不矛盾。在一个法上面是有，也是无，这已经超越了我们语言、思想的范畴，所以若用语言来表达，这就是相违、矛盾的，以我们的思想去衡量，也是相违的、矛盾的。因此诸法的实相不可喻、不可言，这才是极其稀有、不可思议的！

己二、以此瑜伽现量可见：

空性显现凡夫前，虽似相违于现见，
诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！

轮涅一切法都是空性，都是显现，是现空双运的。显现有与自性空二者在凡夫的境界里看似相违、矛盾，但那些圣者们却现量见到了。他们以极其稀有的语气赞叹：“现空无二的双运真是太奇妙了！”

“空性显现凡夫前，虽似相违于现见”：“空性显现”就是空性和显现，轮涅一切法都是空性，都是显现。“凡夫前”指我们凡夫眼识前面。“虽似相违”，看似相违。空性和显现，一个是有，一个是没有，空性是无，显现是有。有和没有是一个法，是有，也是没有，这在凡夫的境界里看似相违、矛盾。比如说柱子，在不去观察时是“有”，去观察时就“没有”。这里的“没有”不是断灭，“有”也不是实有，是如水月般、如幻相般、如梦境般的有，这就是诸法的究竟实相。

凡夫的思想是有分别的，一说“无”就是断灭，一说“有”就是实有，“有”就不是“无”，“无”就不是“有”，二者完全是相违的。若二者是一个法，“有”是“没有”，那就矛盾了，这是凡夫自己境界的问题。在圣者的境界里是无分别的，“有”即是“无”，“有”“无”一体，是不矛盾、不相违的，不是矛盾法。因此，若是有分别，这二者就是矛盾的，若是没有分别，这二者就是不矛盾的。凡夫的心是分别心，因此变成了相违，变成了矛盾。凡夫看似矛盾的，但那些圣者们却现量见到了。凡夫的境界属于“识”的范围，圣者的境界是“智”。佛讲要“依智不依识”，这样，凡夫的境界、凡夫

所见是错误的，圣者的境界、圣者所见是正确的。所以我们最终承许菩萨的境界、圣者所见，即诸法最究竟的实相就是圣者所见的本性上空，显现上有。

“诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙”：对这样如水月般的现空无二的真理、实相，诸智者们都以极其稀有的语气赞叹道：“这样的双运才真正奇妙！”这是不可喻、不可言，不可思、不可议的，超越了凡夫的境界，超越了凡夫所见的范畴，这才是佛与诸大德异口同声地说奇哉、稀有的“现空双运”！

己三、如此承许不堕常断之边：

若从空性分衡量，无有丝毫不空故，
虽可断定说无有，然而于无之自相，
未曾失去之同时，不灭之中可显现。
未失现之自相时，安住无基大空中。

从诸法空性的角度去衡量或者以胜义谛的观察量观察，无论是属于轮回的柱子、宝瓶等法，还是属于涅槃的本具光明、如来藏、心性等法，可以毫不犹豫、断定地说二者都没有丝毫的实有，没有丝毫的自性。“无”的自相没有失去的同时，诸法可以无碍地、不灭地显现；显现的自相未失去的同时，安住于无基离根之大空性中。

“若从空性分衡量，无有丝毫不空故，虽可断定说无有”：从诸法空性的角度去衡量，万法抉择为空性时，无论是如柱子、宝瓶等属于轮回的法，还是如来藏、本具光明、心性等属于涅槃的法，都没有丝毫的实有，没有丝毫的自性，

所以可以断定地说“无有”、“空”。以胜义观察量去观察时，无有一法是堪忍的、不空的、实有的。万法都抉择为“无实有”，都抉择为“空”了，都没有经得起胜义观察量的观察，包括如来藏、我们自性光明、我们的信心。如《宝性论》云：“心性如虚空，无缘亦无因，无聚亦无生，无灭亦无住。”它不生不灭，也无实有。

“然而于无之自相，未曾失去之同时，不灭之中可显现”：诸法无实有，都是空性。“无”的自相未失去的同时，诸法可以无碍、不灭地显现。

“未失现之自相时，安住无基大空中”：未失去显现自相的同时，也是“无实有”、“无”。“无”的当下就是“有”，“有”的当下就是“无”。既不是“无”变成了“有”，也不是“有”变成了“无”，而是“无”的自身就是“有”。“空性”的当下就是“显现”，“显现”的当下就是“空性”。

在诸法的本性上，空性不是“无边”，显现和缘起也不是“有边”。“空”是不可思议的“空”，“有”也是不可思议的“有”，所以性空不可思议，缘起不可思议，二者是一体的。缘起体现了空性，空性体现了缘起。“无”不是一个断灭，“有”也不是一个实有、真有。

宗喀巴大师在《三主要道论》里讲：“了知以现除有边，以空遣除无有边，缘起性空显现理，不为边执见所夺。”这是最究竟的见解，即以显现遣除有边，以空性遣除无边，这也是他特有的一种表达，特有的一种殊胜窍诀。一般而言：以显现缘起法遣除无边，以无实有、空性遣除有边。而他不但没有这样说，反而说以显现遣除了有边，以空性遣除了无边。此处的显现不是我们所认为的有无的“有”，不是有边，

显现自己就遣除了有边，它自己原本就远离了有边，没有堕入有边；此处的空性也不是我们所认为的有无的“无”，不是无边，空性自己遣除了无边，它自己原本就远离了无边，没有堕入无边。

“安住无基大空中”：即大空性，这是大菩萨入定时的智慧，即根本慧定。根本慧定前是现量亲见“现空双运”的究竟真理、实相。见道和修道位大菩萨的入定是真正的入定，他们的智慧叫根本慧定。在资粮道和加行道的凡夫地时也有入定，即相似的根本慧定，但这不是真正的现空双运的究竟实相，而是相似的。凡夫通过逻辑推理只能抉择相似的现空双运，只能安住相似的现空双运境界当中，不能抉择真正的现空双运。相似的现空双运属于语言和思维的范畴，真正的现空双运是远离言思的。

己四、许此境界极为稀有：

分类此空以此空，此现此空永不得，

在现空无二双运的大空性境界中，“自空”、词句上的“他空”和意义上的“他空”等这些分类、这些边法都是不可得的，都是不存在的。

“分类此空以此空，此现此空永不得”：“此空”指破除有边的、断灭的单空，即暂时的无遮（自空）见。“以此空”指格鲁派“柱子不以柱子空，由其上面实成来空”，这是词句上的他空。“此现此空”指觉囊派等所承许的“如来藏不空，以其上世俗法空”这是意义上的他空。“此现”指如来藏实有，“此空”指如来藏上面由世俗法来空。

有部、经部、唯识宗的最终见解也都是暂时的非遮（他空）见。有部和经部认为极微尘和刹那心不空，由极微尘和刹那心上的粗物和相续来空。唯识宗认为远离能取所取、自证自明的、独有的刹那心不空，上面由这些能取所取之法来空。实际这都是一种暂时的、不究竟的他空。

在与显现无二的大空性的境界里，上述这些分类都是不可得、不存在的。总而言之，堕落有边、无边等各边的皆不合理；没有堕落边，远离有边、无边等这些法才是合理的。二谛双运是远离四边（有边、无边、有无边、非有非无边）或八边（不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去）的。

于此彻底了达时，觅义寻者未得义，
非但不生失望心，反得快乐真稀奇！

一般而言，寻觅究竟了义、诸法实相的人，在观察的过程中，找来找去最后也没有找到，定会担忧或大失所望。但若是真正彻底了达现空无二的义理，真正证得了这样的境界时，他不会担忧，也不会失望，反而会感到一种安慰和快乐。这时才彻底轻松解脱了，才是真的奇妙、稀有！

“于此彻底了达时”：对现空无二的道理彻底了达，如实获得这种境界时。

“觅义寻者未得义，非但不生失望心”：一个寻觅究竟了义的人，在观察、找来找去的过程中会担忧，最终也未能找到究竟的了义、真理时，就会大失所望。而若真正彻底通达现空无二的道理，证悟这样境界时，他不会担忧，也不会失望。

“反得快乐真稀奇”：这时就彻底轻松、彻底解脱了，

内心自然而然就有一种安慰与快乐，真是奇妙、稀有！

我们一定要通达和证得现空不二的境界。否则只单从显现的角度或从空性的角度去解释或取舍万法，那真是错综复杂、寸步难行，不会有真正的通达无碍，不会有真正的轻松自在，不会获得真正的解脱。

“见解无遮或非遮”这部分内容的讲解已经结束。我们现在这样讲一讲、听一听，都认为自宗很有道理。但想真正建立自宗、破除他宗还是有一定的难度。遍知麦彭仁波切是文殊菩萨的化身，他以无漏的智慧来抉择和说明自宗观点的。所以，在佛理上不会有任何差错，但要从词句方面与格鲁派辩论,还有一定难度，不是轻易就能推翻他宗，立下自宗的。

宗喀巴大师仅仅研究中观近四十多年，最后才建立自宗格鲁派。他们的宗规和观点都有很多教证、理证作依据，对无论是胜义谛还是世俗谛的法都分析得特别细致，不是轻易做出承许的。而且，格鲁派特别注重因明，精通因明的人往往辩论、分析能力超群。辩论能力最强的标准是：能把“是”辩成“不是”，把“不是”辩成“是”。他们辩论的方式与方法多种多样，即使我们仔细分析，认真辩论，也很难取胜。

以前萨迦派的很多智者都具有出类拔萃的辩论能力，但也难敌格鲁派的这些学者，尤其是克主杰和甲曹杰。有一则故事：一天，萨迦派一位德高望重的大德荣敦巴和克主杰展开辩论，最后因招架不住，跑到一座庙里，庙里有一尊弥勒菩萨像，他便立刻融入弥勒菩萨的像中。克主杰穷追不舍，追到庙里，他将披单缠在腰上，手持念珠，继续对着弥勒菩萨的像辩论，结果弥勒菩萨像都出汗了。格鲁派和其他宗派

之间的辩论一直持续至今，他们始终坚持自宗观点。

大德高僧们这样互相辩论，破除他宗，建立自宗，是为了我们这些后学者能在相续中生起定解。定解有相似定解和真实定解，此处强调的是真实定解。通过博览群书，听他人宣讲而生起的信解是相似定解。通过自己的思维、观察和修行得到的定解、正量才是真正的定解，才是真正的智慧。

所以破除他宗、建立自宗是生起真实定解的一种方法。若不通过这样的方法，我们很难真正领悟诸法的真相真理。除极少数利根者仅通过信心、加持就能证悟外，大部分人是不可能这样成就的，必须要通过观察、分析，获得智慧后才能成就。因此我们必须先去全面了解各宗的观点，再去破除他宗一些不了义的观点或不究竟的说法，最后才建立自宗。只有这样才能明了究竟了义的实相和真理，才能真正生起定解，否则不可能！随随便便地听一听、看一看，大概地有所了解，这只能是纸上谈兵、鹦鹉学舌，没有彻底明白。这是相似的了知，实际没有了知；生起了相似定解，实际没有生起定解。若远离了定解，我们就无法从轮回中解脱，无法能够从烦恼中解脱；只有生起定解，才能对诸法的实相、真理通达无碍，不再无明颠倒，这样自然就解脱、圆满了。

大家不要心存疑虑：认为这是不是在赞叹自宗、诽谤他宗，是不是分别？都不是！无论是自空派还是他空派，都有一些不究竟、不了义的观点，这并不意味他们没有精通真理，没有通达实相，而是为了度化部分有缘众生，根据所化众生的根基和意乐才进行的暂时抉择。然后破除这些不究竟、不了义的观点与说法，才能明了究竟了义的实相和真理，才能生起真正的定解。否则，不可能！

我们很多人都学佛修行很长时间了，学了一些东西，也明白了一些道理，但为什么始终没有获得成就？就是因为我们没有生起定解。在百日共修期间，我传讲了很多道理，但大家扪心自问：是否对因果、轮回生起定解？对六道轮回、三世因果是不是毫不怀疑？表面上我们似乎明白了，字面上似乎理解了，但都是一知半解，否则还会懈怠懒惰、还会继续造业吗？轮回可怕，因果不虚啊！这些都是真实的！恶有恶报，造了恶业就要遭受恶果。我们若是起恶心、动恶念，那就是造恶业，将来要遭受恶果的。善有善报，仅仅生起一刹那的善心也会获得不可思议的善果。我们深信这些道理了吗？若相信了，你也不是不想解脱，不想脱离痛苦、解脱烦恼，也不是不想具有福慧，那为什么不取舍善恶、不取舍因果呢？原因就是对因果没有生起定解，对轮回没有生起定解。对世俗谛上的真理、真相，对胜义谛上的无我和空性的实相，那就更没有生起定解了。说得都好听，“万法皆空”、“四大皆空”，这样说是没有用的，你得仔细观察、仔细领悟，最后证得了这些道理，才是真实的定解。

流浪者围绕着空性提出了七道难题，都是些最关键、最难以解释的观点。《定解宝灯论》不仅是中观的一部论典，也是显密结合的一部论典。著者在此处虽然讲了大空性，但并没有仔细宣说诸法是如何抉择为大空性的。这就需要通过学修中观其它的论典，如《中观根本慧论》、《入中论》等，才能真正地领悟和体会。

对于修行者来说，见地很重要。我们通过宗派之间的辩论，仔细地去分析、思维，最终才能了知真正的最究竟了义的见解。

二、声缘证二无我耶

流浪者提出第二道问题："声缘证二无我耶？""声缘"指声闻和缘觉，问题即小乘的声闻和缘觉有没有证悟人无我和法无我？[9]

障碍分为烦恼障和所知障，也可以分为业障、烦恼障、所知障和习气障。业障和烦恼障主要障碍解脱，所知障和习气障主要障碍成佛。《宝性论》中云："三轮执著心，系为所知障；吝等恶分别，系为烦恼障。"烦恼障即吝啬等恶分别念，所知障即对三轮的执著。人我执是将对境——人视为实有、真有。法我执是将属于其它的法视为真有、实有。人我执是烦恼的根本，法我执是所知的根本。要断除烦恼障，就要破除人我执；要断除所知障，就要破除法我执。

慈心和悲心等善心和轮回之根不相违，仅以这些善心无法遣除轮回之根。我们要从六道轮回中解脱，想获得声闻、缘觉的果位，就要断除烦恼障，破除人我执。破除人我执，就要证悟人无我的智慧。人无我的智慧和人我执二者是相违的、冲突的，不能同时存在于一个相续中。有人无我的智慧，相续中就无法产生非理作意，就不会造业，这样才能够铲除轮回的根，才能从六道轮回中获得解脱，这是唯一的选择。

但要获得无上正等正觉的果位，还要断除所知障，而唯

---

[9] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第九讲。

一的方法就是证悟法无我的智慧。以此智慧才能铲除所知障，铲除了所知障才能显现本具的光明与觉性。

在这里，流浪者问声闻和缘觉（或称阿罗汉和独觉佛）有没有证悟二无我？声闻和缘觉证悟了人无我，这是没有争论的。主要的辩论之处在于声闻和缘觉是否证悟法无我。大家在学修这部分内容时，应该对照自己，观察自己是否证悟二无我？自己所证悟的是人无我还是法无我？

丙二（声缘证二无我耶）分四：一、破他宗；二、建立合理之自宗；三、以遣除疑虑宣说需证究竟法无我之理；四、建立究竟无二之唯一乘。

丁一（破他宗）分三：一、破许声缘未证法无我之观点；二、破许声缘圆满证悟二无我之观点；三、破许声缘圆满证悟自相续五蕴之观点。

戊一（破许声缘未证法无我之观点）分二：一、说他宗观点；二、进行驳斥。

己一、说他宗观点：

有说声缘阿罗汉，未曾证悟法无我，

印度的清辨论师以及藏地的遍知荣敦巴、格鲁派的夏瓦秋桑等很多大德高僧认为声闻和缘觉只证悟了人无我，没有证悟法无我。

他们依靠很多教证、理证立下了自己的宗派、宗规。佛在《般若经》、《涅槃经》、《狮吼经》等诸多经典里也亲自讲到声闻缘觉只证悟了人无我，没有证悟法无我。月称论师在

《入中论自释》中讲到，为了声闻和缘觉能获得解脱，佛宣说了人无我；为了菩萨、其他大乘修行者能获得圆满正等觉的果位，佛宣说了二无我（人无我和法无我）。他们以此为教证，认为声闻和缘觉只证悟了人无我，没有证悟法无我。

在此处先要破除这种观点。

己二、进行驳斥：

未破蕴执之我前，以彼之力不断惑。

若没有破除将五蕴聚合视为真有、实有的执著，那就有俱生我执，以它的力量一定会在相续中生起烦恼，这样就无法断除烦恼障。若不断除烦恼障，根本不可能获得声闻和缘觉的果位，不可能从六道轮回中获得解脱。而声闻和缘觉已经断除烦恼，从六道轮回中得到解脱，因此这种观点不合理。

“未破蕴执之我前，以彼之力不断惑”：“蕴执之我”指以五蕴聚合为“人”、五蕴聚合为“我”，对“人”、“我”执著为实有、真有，即人我执。“彼”指我执，“惑”指烦恼障。若没有破除对五蕴聚合的执著、将“人”认为实有的执著，那这种我执的力量一定会引起烦恼。

我们把这个“人”视为了“我”，因此在破除人我执时，首先要破除五蕴的聚合——人，破除了“人”后才能破除“我”。若没有破除五蕴的聚合，那就无法破除人我执；没有破除人我执，就无法断除烦恼；没有断除烦恼，就无法从轮回中获得解脱。因为烦恼的根是人我执，烦恼是由人我执引起的。

现在分析“人”、“我”，如果问你：“‘人’在哪，‘我’

在哪？”你肯定会指着自己的身体说：“我在这里”。但这仅是色、受、想、行、识五蕴的集合，也可以说是精神和物质的综合。它分开为五蕴，就变成了五个，也可以分为精神和物质两个。现在我们分析“我”和五蕴是一体还是多体？若为一体，五蕴是五个，那“我”也变成了五个；或者“我”是一个，那么五蕴也要变成一个，不能有五个。若为多体，在五蕴的综合上无法找到一个实有的“我”。可见，“我”是由自己的心假立的、臆造的。

事实上，在对境上没有“我”，若有，我们一定能找到，但现在找不到这样一个实有的“我”，因此“我”就是假立的、臆造的。若是假立、臆造的，那就变成了缘起法。缘起法不是实成、实有的。否则，我们去找它时就一定能找到。当去分析五蕴聚合的“我”时，“我”变成了五个；若继续分，会变成更多的“我”。如此就找不到对境上自己独立存在、实实在在的“我”。

声闻、缘觉不但断除了人我执，还断除了部分法我执。其一，五蕴的聚合属于法，破除了五蕴的聚合实际就破除了法我，破除了部分法我执。若只是破除了人我执，没有破除丝毫的法我执，那五蕴的聚合也不可能被破除。五蕴的聚合即是“人”，如果没有破除它，就没有破除俱生我执，即人我执没有破除，那就无法断除烦恼，没有从六道轮回中解脱。但声闻、缘觉已经断除了烦恼，从六道轮回中解脱了，因此对方的说法不合理。其二，声闻、缘觉为证悟人无我，破除了“人”，即五蕴的综合。通过分析，五蕴的综合变成了五个部分，也可以概括为精神和物质。他们通过自己的一些逻辑继续推理，破除了粗大的物质和相续，最后只留下了极微

尘和刹那心。所破除的粗物和相续都属于法我，这实际上就是断除了部分法我执。

在佛经里也有“声闻和缘觉没有证悟法无我”的说法。这是因为他们所破除的法我执范围非常微小、特别浅薄，所以佛说他们没有破除法我执。如同世人说“女人无腰部”，并非指女人没有腰部，而是指她们的腰和男人相比显得尤为纤细。实际上声闻和缘觉不是没有破除法我执，而是他们只破除了部分法我执，证悟了一部分法无我。但因非常浅薄，佛就说“没有破除法我执”。

佛经中也有“声闻和缘觉破除了法我执”的观点。如佛经中讲，声闻、缘觉、菩萨、佛陀四圣都把般若佛母视为母亲，因为都是从她而生。意思是要获得声闻、缘觉、菩萨、佛的果位，都要学修般若波罗蜜多。因此声闻和缘觉也要学修般若，所以他们实际上也证悟了法无我。

在佛经中，既有“声闻和缘觉没有证悟法无我”，也有“声闻和缘觉证悟了法无我”的说法。对此，自宗都能非常合理地给予解释。“没有证悟法无我”指他们所证悟的法无我的范围非常小。佛经和大德们的一些教言中都讲过，声闻、缘觉所证悟的空性犹如牛足迹中的水，佛、菩萨证悟的空性犹如大海般。声闻、缘觉所证悟的空性犹如虫子咬食芥子后所剩下的芥子壳里的虚空，极其微小。菩萨所证悟的空性犹如整个虚空般广大。所以佛说他们没有证悟法无我。“证悟了法无我”指他们证悟了一部分法无我。因此佛在经中所讲的这些教言都没有冲突，都有密意。

所谓我亦依诸蕴，假立俱生我执境，

彼与瓶等除空基，空理无有何差别，
法我人我各自分，自性均是空性故。

所谓的“我”主要依五蕴的聚合而假立，是俱生我执的对境。破除将宝瓶视为实有的法我执，如同破除人我执、证悟人无我的道理一样。“宝瓶”与“我”二者除了空基即所空不同之外，能空的道理都是相同的。若依理证加以分析，虽然将“法我”与“人我”分别讲，但二者自性上都是空性、非实有的，是假立的。

“所谓我亦依诸蕴”：诸蕴即五蕴。所谓的“我”主要是以五蕴的聚合而假立的。比如“法我执”，我们执著宝瓶为实有，其实宝瓶是它所占面积的这些微尘的组合，在这上假立的。当它具有某种特殊形状、功能时，我们称之为“宝瓶”。

“假立俱生我执境”：“俱生我执”指自己与生俱来自然就知道有个“我”，不是父母、老师所教。出生时即把五蕴的聚合视为“我”，然后执著这个“我”。俱生我执即人我执，俱生人我执是烦恼的根、轮回的根。“遍计我执”指通过观察、分析而建立的“我”，它不是与生俱来的。比如很多外道认为五蕴上不是五蕴，而存在一个恒常、独有的不可思议的“我”，并且由他来创造世界，制造快乐和痛苦。

“彼与瓶等除空基，空理无有何差别”：俱生我执境与宝瓶二者的空基不一样，但空的理由一样。所空不一样，但能空一样。俱生我执境的空基是“人我”，宝瓶的空基是“宝瓶”。

“宝瓶”是由它所占面积的微尘聚合而假立的，具特殊

形状、特殊功能，我们称之为宝瓶。宝瓶可分为瓶口、瓶嘴、瓶腹、底座四部分，这样宝瓶就变成了四个、多个，那就不是宝瓶了，因为宝瓶只有一个，所以这不合理。如果它们是一个，你去抓宝瓶口时，就已经抓了底座；你去毁坏宝瓶口时，就已经毁坏了宝瓶的底座。当四部分变成一个，就有这样的过患。而且任何一部分都可以继续再分，一分再分，这些微尘一分开，哪有一个实实在在的宝瓶？如瓶口按东南西北上下六个方向再分，就变成了更多的支分，这样上面就没有一个实实在在的宝瓶存在。这是用“离一多因”的逻辑来破除宝瓶实有。可见，宝瓶是在许多微尘的组合上以分别心假立的，是一种臆造，不是一个实有的法。

同样，破“人我执”时就要破我执的对境——五蕴的聚合。若“我”和五蕴的综合是一体，那么色蕴和受蕴等五蕴就变成了一个，精神和物质也变成了一个，这不合理。若它们是多体，是各不相同的五个法，那么“我”就变成了五个。这样“我”和“五蕴”是多体，除了五蕴外还有另外一个“我”存在，这就和外道所承许的“我”一样。普通人以及佛的圆满智慧应该都能见到此“我”。但没有人见到这样的“我”，佛的圆满智慧也没有找到这样的“我”，所以此“我”不存在。可见，“我”也是在五蕴的聚合上假立的、臆造的。

“宝瓶”和“我”二者空的基础不同，一个是人，一个是宝瓶；一个是我，一个是法，但空的理由一样。五蕴的聚合属于法，破除了五蕴聚合——人，实际上也破除了部分法我执，证悟了部分法无我。

“法我人我各自分，自性均是空性故”：“法我”和“人我”是有分别的，但去观察时，都没有找到实有的，都是假

立的、空性的。

如是汝等已违越，现量成立教理证，
声缘未证法无我，说法仅是立宗已。

如果认为声闻、缘觉完全没有证悟法无我，就已经违越了教证和理证。佛在经中说声闻、缘觉证悟了法无我，而且我们通过理证去分析得知声闻、缘觉也证悟了部分法无我。若你们仍固执己见，不放弃这种不成熟、不了义的见解，是非常愚蠢的行为，仅仅只是为了建立自己的宗义而已。

“如是汝等已违越，现量成立教理证”：佛在经中说声闻、缘觉证悟了法无我，但他们所证的空性非常浅薄。通过理证也能说明声闻、缘觉已经证悟了部分法无我，所以“没有证悟法无我”的观点违越了教证，违背了佛的教言，也违越了理证，这个过失是现量成立的。

“声缘未证法无我，说法仅是立宗已”：如果仍然固执己见，坚持认为声缘未证法无我，这是没有依据的，也仅是在固执地建立自己的宗义而已。在教证、理证面前你们应该心服口服，放下不成熟的、不了义的见解。否则，就如同放牦牛的儿童一样无知，那就没有与我辩论的机会。

戊二（破许声缘圆满证悟二无我之观点）分二：一、说彼观点；二、于此遮破。

己一、说彼观点：

有者观点太过分，承许三乘见道同，

证悟无有高与低，对于显宗及密宗，
一切经续诸论典，均解释为不了义。

说“声缘证悟法无我”，这个可以。但有一些大德高僧认为声闻、缘觉破除了一切法我执，证悟了一切法无我，这种观点特别过分。他们在证悟无我、空性方面承许声闻乘、缘觉乘和菩萨乘三乘见道都是同一的，所证悟的空性没有高低之分，所证悟的智慧没有深浅之别。而且将显密经典续部中关于与这种观点不符的教言都解释为是佛和大德们一种不了义的说法。

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》里持这种观点，他的很多后学者们也都这样认为。宗喀巴大师的上师任达瓦等其他一些大德高僧也承许这种观点。

佛经里有“声缘没有证悟法无我”的教言，密宗的续部里也有“声缘和菩萨的境界有高低，智慧有圆满和不圆满的区别”的说法，印度很多大德们的论著里也有“声闻缘觉没有证悟法无我”的教言。他们把这些都解释成不了义的说法，认为是佛、大德高僧们为了部分有缘众生而暂时宣说的。而他们认为佛经里很多关于“声闻、缘觉证悟法无我、证悟空性”的教言才是佛真正了义的说法。他们是这样解释佛的密意的。

己二、于此遮破：

则于前入小乘者，获得大乘见道时，
毫无所断等过失，为理所害不可驳。

“不定种性者”进入大乘妙道之前，已经证得了阿罗汉

或独觉佛的果位，破除了人我执，断除了烦恼障。但持“声闻缘觉圆满证悟法无我”的观点者在讲大乘教理时承许大乘菩萨在登地以后，在七不净地[10]里只断烦恼障，到八地时才开始断所知障。依据此观点，“不定种性者”到大乘见道时，从一地到七地就没有所断的障碍了（若阿罗汉已经圆满证悟了法无我，那么从一地到十地都无有所断。）因此“声闻缘觉圆满证悟法无我”的观点在理证上存在着非常尖锐的过患，这是无法反驳的。

“则于前入小乘者”：“则于前”指入大乘之前。大乘种性者可分为两种根基：一是“不决定种性者”，即间接入大乘学修的。他们先修小乘，比如声闻乘、缘觉乘，在获得阿罗汉或独觉佛的果位后在寂灭当中安住多年，最后由佛将他们从定中唤醒，进一步进入大乘，修行大乘妙道；二是大乘“决定种性者”，即直接入大乘学修的。这是二者的区别。

“获得大乘见道时，毫无所断之过失”：依据对方承许的观点，对于“不定种性者”在进入大乘妙道之前已经证得了阿罗汉或独觉佛的果位，破除了人我执，已经断除了烦恼障（这是自宗宁玛派也承许的）。所以他们获得大乘见道时，在一地到七地期间，就没有所要断除的障碍了。因为他们已经没有烦恼障了，而要到八地时才开始断所知障。对于直接入大乘的“决定种性者”就有所断了。他们到见道时只是断了一些粗大的烦恼障，一地到七地则断除一些细微的烦恼障。

“不定种性者”此期间毫无所断的障碍，过患非常大。

[10] 一地到七地之间因为烦恼障还没有断掉，所以称为不净地。

没有所断的障碍就没有能断的智慧，这时他们就不能有“地”了。能断的智慧是“地”，有“地”就有所断的烦恼。若没有所断的烦恼，哪有能断的智慧？二者相对立而存在。若没有能断的智慧，一地到七地就无法安立，不存在，所以这是无法接受的。

“为理所害不可驳”：通过理证完全能说明你们的观点有如此大的过患，存在非常尖锐的对理证的伤害，这是无法反驳的。

复说所证虽已证，然断所断需助缘，
未证与许证相违，证违未断诸所断，
日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇！

“复说所证虽已证，然断所断需助缘”：根据你们的观点，无论是声闻、缘觉还是菩萨都已证悟二无我，所证都已证。“不定种性者”也是如此，他们到大乘见道时也已证悟人无我和法无我。而所知障需要证悟法无我的智慧来对治，倘若所证都已证，即能断智慧已然具有，那一地到七地时为什么不能断除所知障？

对方解释：断除所知障还需依靠助缘，还要积累一个阿僧祇劫的资粮。入定时，保持在那种不二的状态中；出定后，可以广行善事，积累资粮。这样具足了助缘，到八地时就开始断所知障。

下面继续反驳对方的这种说法。

“未证与许证相违”：所证即能断的智慧。若未证悟法无我，就与你们自己的承许相违。你们的观点是三乘见道相同，声缘已经证悟了法无我，即所证已证。

“证违未断诸所断”：有所证就有所断，因为所证即能断的智慧，有能断就有所断。若没有所断就没有能断，即没有证悟法无我。

“日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇”：犹如说太阳已经升起，但能否遣除黑暗，还需要靠牦牛、柱子、宝瓶等他缘。这真是荒唐可笑！同样，“已经有了所证，即具备能断，是否有所断还需观待助缘”的说法与“太阳遣除黑暗”的比喻一样荒唐可笑，不合理！能断和所断二者是相对立的，有能断才有所断，有所证肯定就有所断。

宁玛派自宗也认为声闻缘觉已经证悟了法无我，但只是一部分法无我。证悟了一部分法无我也称证悟了法无我，如同饮大海之水，仅喝一口就算已经喝了大海的水，而并非将全部海水一饮而尽才是喝大海水。同样，也非必须证悟所有的法无我才称证悟了法无我，证悟了一部分也是证悟了法无我。比如，我问：“来听《定解宝灯论》的人都到齐了没有？”回答说：“都到齐了”。这不是指世界上所有的人都到齐了，而是指听《定解宝灯论》的人都到齐了。这部分人到齐了就是已经“到齐了”，不是世界上所有的人都要到齐，这也是不可能的。

声缘证悟了法无我，但所证悟的是小部分法无我，不是所有的法无我，这是自宗宁玛派的观点。佛经里也讲他们所证悟的空性范围非常小，非常浅薄。所以自宗的教理尤其符合佛的教理、符合理证，这是有依据的！

戊三（破许声缘圆满证悟自相续五蕴之观点）分二：一、说彼观点；二、进行驳斥。

己一、说彼观点：

有说声缘自相续，五蕴虽已证空性，
他法无我未证悟。

藏地的遍知果仁巴等很多大德认为声闻缘觉不仅证悟了人无我，还证悟了属于自相续五蕴的这部分法无我，但还没有证悟属于他相续五蕴的法无我。

这种观点虽然认为声闻缘觉证悟了一部分法无我，但与我们自宗宁玛派的观点不同。他们认为属于自相续所有的五蕴，无论是粗大还是细微的法，无论是相续还是刹那的法都已经破除了。自宗不承许这种观点。自宗认为无论是自相续还是他相续，粗大的法都已经破了，但极微尘和刹那心还没有破。声缘能破粗大的法，但破不了细微的法，有粗大和细微的差别。

己二、进行驳斥：

若已证悟五蕴空，则除无为法之外，
有何未证他实法?

如果声缘已经破除了自相续中属于粗大的法（如粗物和心相续）和细微的法（如极微尘和刹那心），则外边的五蕴（物质和相续），无论是粗大还是微细的法也都应该破除了，即能破除所有五蕴的法而证悟无我，没有剩下的法。有为法都破除了，只剩下一些无为法，如“虚空”等。无为法是观待有为法而成立的，有为法没有了，与之对立的无为法也空了，这样一切法都能抉择为空，证悟了所有法无我、所有的

空性。如此，那你们尚未证悟的还有哪些？所以对方的观点会有这样的过患。

“声缘是否证悟二无我？”他宗有三种观点：

第一种观点：“声闻缘觉没有证悟法无我”。佛经和一些大德的论著里都有此类教言。

第二种观点：“声闻缘觉证悟了一切法无我，从证悟的角度看，声闻、缘觉、菩萨三乘的见地没有高低之分。”在佛经里也有声闻、缘觉已经证悟空性的教言。月称论师也用“七教三理”阐明声闻、缘觉已经证悟法无我。

第三种观点：“声闻、缘觉已经证悟属于自相续的所有五蕴的空性，但还未证悟属于他相续的五蕴的空性。”这种“法无我”的证悟不全面，证悟空性的智慧也不圆满。

自宗宁玛派认为声闻、缘觉破除了五蕴聚合的“人”，这是证悟了一部分法无我，但没有证悟一切法无我。如果一部分法无我都没有证悟就意味着连五蕴的综合也没有破除，那就不可能断掉俱生我执。由俱生我执一定会引起烦恼，有烦恼就要六道轮回，就不能从六道中解脱。但这是不合理的。所以说声缘不是没有证悟法无我，只是他们证悟的是部分法无我，是小范围的法无我。他们已经证悟了属于自相续与他相续的粗物和相续的空性，但没有证悟极微尘和刹那心的空性，这是他们所证悟的法无我。

声缘为什么没有证悟全部的法无我？因为证悟人无我就能断除烦恼，获得解脱，所以他们不必去追求更广范围的法无我，暂时仅证悟人无我即可。这也是最终的境界与目的。而且他们认为物质世界由极微尘组成，精神世界由刹那心组成，所以极微尘和刹那心必须存在，否则世界就无法形成。

他们的智慧和观察力只能达到这种层次，不能再深入和提高了。

如果他们能将属于自相续的刹那心和极微尘证悟为空性，那就没有理由不证悟属于他相续的刹那心和极微尘也为空性。若是这样，一切五蕴无论是粗大的还是微细的，无论是相续还是刹那心，都能被证悟为空性，那就只剩下一个无为的法。而无为法和有为法是相对而存在的，若有为法不存在，那无为法也就不存在了，无为法也能被证悟为空性。若证悟了一切有为法、无为法的空性，他们就再无所破了。

所以这三种观点都不太合理，但每一种观点都是大德高僧们经过长时间的观察后才成立的。他们的见解不可能有错误或不圆满的地方，因为他们都是佛菩萨再来，都是有智慧的人。之所以暂时抉择了不了义、不究竟的观点，那是为了度化一部分有缘众生。因为众生的根基、意乐不同，需要用各种的善巧、方便与方法去调伏。

而我们要建立无垢的自宗正见，就要抉择了义的、究竟的义理，所以必须先去了解各宗各派，并破除其中不了义、不究竟的观点，这是生起真实定解的一种方法。但是在此过程中不能产生分别，不能有赞叹自宗、诽谤他宗的念头或想法。大德高僧们互相展开辩论，也是为了让我们这些众生能彻底了解和领悟这些甚深的道理而慈悲示现的。所以，我们应该把一切都视为调伏自心的方便，是了解甚深密意的窍诀，这才是正确的，才是真正的意义。

自宗持何观点？月称论师在《入中论自释》里先通过七个教言、三个理义抉择“声闻和缘觉已证悟空性”的观点。后又根据佛的教言解释道：为声闻和缘觉能获得解脱，佛宣

说了人无我；为菩萨获得遍知的果位，佛宣讲了二无我，即不仅是人无我，还宣讲了法无我。即声闻和缘觉所证悟的空性仅仅是人无我，菩萨所证悟的空性不仅是人无我，还有法无我。[11]

那月称论师以及佛经中的教言，还有其他大德高僧们前后的这些说法是否相违、矛盾和冲突？大德高僧们以及和自宗不同观点的论师们对此都有解释，但这些解释都不恰当。

自宗解释佛经里所讲“声闻缘觉已证悟空性”的教义是指声闻和缘觉证悟了部分空性、部分法无我，所以说声闻缘觉已经证悟法无我、证悟了空性。佛经里“声闻和缘觉没有证悟法无我、没有证悟空性”的教言是指他们所证悟的空性非常微小，是小范围的，所以用否定的语气来说明。

丁二、建立合理之自宗：

自宗承许何观点？月称中观自释云：
为断烦恼于声缘，佛陀宣说人无我，
为断所知于菩萨，圆满宣说法无我。

自宗承许什么观点？月称菩萨在《入中论自释》里讲，佛陀为了声闻和缘觉断除烦恼障，从轮回中获得解脱而宣讲了人无我；为了菩萨断除所知障，获得遍知佛的果位而圆满宣讲了法无我。

“月称中观自释云”：佛在经中云：“声闻、独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”月称论师根据

[11] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十讲。

佛的教言而进行解释。

“为断烦恼于声缘，佛陀宣说人无我”：声闻和缘觉所希求的果位就是从轮回中获得解脱，而解脱最大的、真正的障碍就是烦恼障。所以佛为了声闻和缘觉能断除烦恼而宣讲了人无我。

“为断所知于菩萨，圆满宣说法无我”：佛为了菩萨能断除所知障而圆满宣说了法无我。菩萨所需求的境界、果位就是远离二边（轮回边、涅槃边）的圆满佛果。远离二边的境界更高些，不仅远离三有轮回边，还要远离寂灭涅槃边。若仅为解脱，远离的只是三有轮回边，不是寂灭边。若要获得圆满究竟果位，最大的障碍就是所知障，要断除所知障就要证悟法无我。所以佛陀为菩萨宣讲了圆满的法无我，使他们能获得遍知佛的果位。

根据月称论师的教言，无需多加解释，也不用过多地辩论就能知晓声缘只证悟了人无我，没有证悟圆满的法无我。

但自续派清辨论师认为声闻、缘觉没有证悟丝毫的法无我。针对清辨论师的观点，月称论师曾在论著中通过“七教三理”抉择“声缘已证悟了法无我”的道理，又在其后的论著中进一步强调他们虽然证悟了法无我，但并未证悟圆满的法无我。这前后并不矛盾，也是一致的。前面讲声闻、缘觉不是丝毫没有证悟法无我，否则他们连烦恼都无法断掉，更无法从轮回中解脱。这就说明他们已经证悟了法无我。后面讲他们证悟的法无我是部分法无我，没有证悟圆满的法无我。

有些大德，尤其是格鲁派的一些大德针对后面的说法解释为：月称论师在《入中论自释》里也是用佛的教言，提到

的是“修”，而没有说“证”。所以声闻、缘觉已经证悟了一切法无我，但没有修一切法无我。这种解释不合理，他们若是证得了，就肯定会修持，有证就一定有修。在字面上是“声闻缘觉只修了人无我，他们没有修圆满的法无我”，但“修”和“证” 在此处是一个意思。

无论是佛经里还是这些论典里所讲的各种观点，前后都不矛盾、不相违，可以圆融一体。

若问声闻与缘觉，二者已经证空性，
此说又作何解释？意为彼等声缘者，
为断惑修人无我，未圆满修法无我。

根据佛以及月称论师的教言，声闻、缘觉已经证悟空性，对于这种说法又作何解释呢？意思是声闻、缘觉为断烦恼障，证悟了人无我，修持了人无我，但他们没有圆满证悟法无我，没有圆满修法无我。

自宗主要依据龙钦巴大士的教言，尊者的观点也即前译宁玛派的观点。

如是龙钦绕降言：前代诸位阿阇黎，
说证未证相争论，然而本人之观点，
前之声缘有多种，然欲获得阿罗汉，
执蕴我若未证空，不能获得解脱果。
是故此点虽已证，然未圆满证无我。
经说声闻微无我，如虫食芥子内空，
故于微加否定词，说未证悟法无我。

“如是龙钦绕降言：前代诸位阿阇黎，说证未证相争

论”：“前代诸位阿阇黎”指龙钦巴大士出世之前的印度与藏地的那些大德高僧。龙钦巴大士在《如意宝藏论》中讲，前代印藏两地的那些大德高僧、金刚上师们，有的认为声闻缘觉已经证悟了法无我，有的认为没有证悟法无我，彼此之间存在很多的争论、辩论。

“然而本人之观点，前之声缘有多种，然欲获得阿罗汉，执蕴我若未证空，不能获得解脱果”：我本人（龙钦巴大士）的观点，尽管那些声闻、缘觉根基和随学分很多种，有钝根、利根的，有随有部、经部的，但无论是哪种，若想获得阿罗汉的果位，必须断除对五蕴综合的执著。若对五蕴综合的执著没有破除，没有证悟空性，那就不能断除烦恼，也不能获得解脱。

我们把五蕴的综合视为“我”，视为实有。若要破除“我”，就要破除五蕴的综合。破除五蕴的综合，就要破除粗物和相续。破除了粗物和相续，五蕴的综合也就破除了，这样就破除了视“我”为实有的执著。人（我）只是一个假立的，不是实有的。

“是故此点虽已证，然未圆满证无我”：他们只证悟了这么一点法无我，未圆满证悟法无我。也可以解释为：人也是法执的一部分，将五蕴综合的“人（我）”破除了，证悟了空性，就是证悟了一部分法无我，但没有证悟一切法为空性。

“经说声闻微无我，如虫食芥子内空”：佛经中不止一次地讲，声闻、缘觉所证悟的无我非常微小，就如同芥子被小虫咬食之后剩下的芥子壳内的空间一样，而菩萨所证悟的空性犹如整个虚空，大而圆满。

“故于微加否定词，说未证悟法无我”：根据语言习惯，

为强调所证悟的法无我特别微小，就在其前加上了否定词，说他们没有证悟法无我。

此乃稀有之善说，他无与此相比拟，

麦彭仁波切赞叹龙钦巴大士的上述教言极其稀有，无与伦比！

龙钦巴大士的这种善说非常稀有。无论是佛经的含义，还是月称菩萨在《入中论》中的观点都能圆融、合理、清楚地予以解释。佛在经中所言以及月称论师的前后观点并不互相矛盾，非常圆融、合理。

在此处，麦彭仁波切跟随龙钦巴大士的善说，以龙钦巴大士的观点来成立自宗。即“声闻缘觉只证悟了部分法无我，没有证悟一切法无我”。

如海水虽饮一口，亦不能说未饮海，
如是法之别相我，已见无我许证空。
犹如海水饮一口，所有海水未进腹，
一切所知之自性，尚未证悟为空性，
是故承许二无我，尚未圆满证悟也。

作者用比喻来说明自宗观点是合理的。

“如海水虽饮一口，亦不能说未饮海”：犹如虽然仅喝了一口大海的水，但也不能说没有喝大海的水。喝一口也算喝了海水，喝了海水不是要将全部海水一饮而尽。

“如是法之别相我，已见无我许证空”：同样的道理，证悟了部分法无我就可以说证悟了法无我。人无我是法无我的别相，法无我是总相，证悟了人无我也就证悟法无我。有

证悟法无我就可以了，并非要证悟一切法无我。

“犹如海水饮一口，所有海水未进腹”，就像只是喝了一口海水，而不是将所有的海水都喝进腹内一样。

“一切所知之自性，尚未证悟为空性”：“一切所知”指一切缘法。一切缘法的自性还没有证悟为空性。声闻、缘觉只是证悟了部分法的空性，而非一切法。只证悟了部分法无我，没有证悟一切法无我。他们证悟了法无我的别相，没有证悟法无我的总相，所以证悟的是部分，不是全部。

“是故承许二无我，尚未圆满证悟也”：所以承许他们没有证悟二无我，只是证悟了人无我，证悟一部分法无我。

丁三（以遣除疑虑宣说需证究竟法无我之理）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

若问一法见空性，为何诸法不证悟？
若依教理与窍诀，详细分析作观察，
虽然应当证空性，暂时声闻种性者，
因唯耽著人无我，是故难以证他法。

若有人提出这样的疑问：声闻、缘觉证悟了法无我的别相，证悟了部分法无我，破除了部分法执。那么若用这些教证、理证和窍诀去观察、分析，应当也能将一切显现的缘法都抉择为空性，能证悟一切空性。

虽然声缘应当证悟空性，但对于暂时声缘根基者不会这样去观察，他们只想破除人无我，不想破除一切法——破除

法无我。他们唯一希求解脱的成就，而解脱最大的障碍是烦恼障，烦恼障的根本就是人我执，因此他们暂时用教证、理证，用一些窍诀去破除人我执，所取空性也是人无我的空性见。

在教证方面，他们的教法里只是宣讲了人无我，没有全面地宣讲法无我。在理证方面，他们只有这么高的境界和智慧，通过自己的观察力也只能观察到这个地步，只能观察到这个位置，而没有能力再进一步地观察。如果再继续抉择，破除了极微尘和刹那心，他们担忧这个世界将无法形成。因此他们认为极微尘和刹那心必须存在，由此二者来组成世界。可见，他们只能有这样的理证，没有别的更深的理证，也无法能进一步地获得证悟。

在窍诀方面，声缘种性根基的人所依止的善知识们也不会给他们宣讲法无我的道理，在他们的教言里没有这些。他们暂时缺少教证、理证与窍诀，因此无法圆满证悟法无我。若他们的教法里有所宣讲，自身也有这样的智慧和观察能力，而且也具有这样的窍诀，就能证悟一切缘法无我、空性。

戊二（广说）分三：一、结合小乘自宗观点阐述；二、如此则有诸宗皆成应成派之过；三、以教理阐明此理。

己一、结合小乘自宗观点阐述：

> **如虽许瓶为假立，然许微尘为实法，**
> **设若证悟瓶假立，以此智慧而观察，**
> **微尘本应亦证悟，然而暂时未证悟。**

“如虽许瓶为假立，然许微尘为实法”：他们承许宝瓶是

假立的，但是组成宝瓶的极微尘实有。其实“极微尘实有”和“宝瓶假立、不是实有的”二者实际有所冲突，但对他们而言暂时不冲突，他们只能破除宝瓶实有，却不能证悟极微尘无实有。

“设若证悟瓶假立，以此智慧而观察，微尘本应亦证悟”：在抉择宝瓶的空性时，他们通过一些观察方式去观察，将宝瓶分为上下、左右、前后六部分，若再继续分，能分成很多部分，所以宝瓶不存在、是假立的。“以此智慧”是指将宝瓶抉择为空性的智慧、观察量。他们若以此观察量去抉择，也能破除极微尘，能将极微尘证悟为空。

“然而暂时未证悟”：但他们暂时没有这样去观察，也做不到，所以无法证悟极微尘是未实有的道理，无法承许极微尘也是假立的。他们只能抉择宝瓶为空性，却不能通过这样的观察量去抉择极微尘为未实有或空性。

粗大实法无分尘，表面似乎成相违，
暂无教证窍诀故，建立不违之宗派。

“粗大实法无分尘，表面似乎成相违”：粗大的法是假立的、无实有的，“无分尘”是不能再分的极微尘，是实有、真有的，这二者表面上似乎是相违的、矛盾的。

“暂无教证窍诀故”：他们暂时无有教证、理证与窍诀。在教法里没有这样仔细地宣讲，在理证上观察的智慧不高且不够深入，也没有窍诀。

“建立不违之宗派”：粗物是无实有的，极微尘是实有的，这二者是矛盾的。但因为他们缺教证、理证与窍诀，暂时只能这样建立自己的宗派，承许这二者暂时不相违。若他

们具足教证、理证与窍诀，同样能破除。

己二、如此则有诸宗皆成应成派之过：

如是一切唯识宗，倘若无有所取境，
为何不证能取心？

格鲁派的意思是声闻、缘觉已经证悟了人无我，证悟了粗物和相续，已经证悟了法无我，那么以此类推，应该将一切万法都抉择为空而证悟一切法无我。如果此观点成立，就会有诸宗都成为应成派的过患。[12]

下面是解释偈颂：

唯识宗既然已经破除了所取对境，为何没能证悟能取之心？

唯识宗认为万法都是心的幻化和游舞，都是空的、无实有的，但远离能取所取的阿赖耶识是实有的、存在的，它是产生万法的基础。他们自认为已经破除了能取和所取，能证悟空性。但却留下一个自证自明、实有的阿赖耶识作为万法的基础。实际上阿赖耶识也是个能取的心，所以唯识宗只能破除所取境，没有破除能取心。

格鲁派认为唯识宗如果以这个“所取境”的观察量去观察“能取心”，也一样能将“能取心”抉择为空性，应该能够证悟。因为以此类推，若继续这样抉择，万法都能抉择为空，一切显现都能抉择为空，这也是诸法的究竟实义，应该有这样圆满的智慧。但他们暂时只具有这样的根基；在自己

[12] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十一讲。

的教派里也没有相关的教言；还缺乏理证，没有这方面的观察智慧和力量；还缺少相关的窍诀，所以暂时只能破除所取境，只能将所取境抉择为空性。

但唯识宗自宗却认为所取境无实有了，那么和它相对的能取心也无实有，也是空性的。以他们的暂时根基只能建立此种观点。实际上他们并没有破除能取心，他们最终承认阿赖耶识是实有的、存在的，而阿赖耶识实际上就是能取心。

自续派以胜义谛，无有之理于名言，
为何不证无自相？

按格鲁派的观点，自续派在胜义谛上将诸法抉择为无实有，以此理论去抉择名言，在名言上也应证悟万法无实有、大空性。这样，自续派和应成派就没有区别了。所以格鲁派的观点存在这样的过患。

自续派没有证悟大空性，只证悟一个单空。这是暂时为了部分有缘众生所作的抉择，是暂时的、相似的胜义谛。自续派和应成派在见解上有差别，这是格鲁派自身也承认的。

但现在若按格鲁派的观点，他们二者不能有差别。因为自续派已经在胜义谛上将诸法抉择为大空性了，以此类推，以这样的观察量去抉择，在世俗谛、名言谛上也能将万法抉择为空性。这就与应成派的见解一致了。

是故依照汝观点，一切均成应成派。
声缘诋毁谤大乘，此类现象岂能有？

因此，依照格鲁派的观点，无论是有部、经部、唯识宗还是中观自续派，都和应成派没有差别，都成为应成派了。

这样，怎么会出现小乘小阿罗汉诋毁、诽谤大乘的现象呢？

小乘和大乘之间也存在很多辩论之处。许多小乘小阿罗汉都非常排斥大乘，曾经甚至诋毁、诽谤过大乘，说龙树菩萨是魔所化现，大乘的这些道理都是邪法，大乘是一种断灭法等。如果按照格鲁派的观点，小乘和大乘在见解上也都是一致、无有差别的，那为何还要辩论，还有这些现象？

己三、以教理阐明此理：

是故一法之自性，诸法虽皆为等性，
然内外缘未齐全，期间不能证悟也。

因为诸法一体，万法一性，所以一法之自性即万法之自性，证悟一法之空性即证悟万法之空性。然而，若不具备内缘、外缘，在此期间虽证悟了一法为空性，却暂时还不能证悟万法为空性。

“是故一法之自性，诸法虽皆为等性”：诸法的实相即是如此，万法一性。一法之自性即万法之自性，一空性则一切空性。视一根草是空性，一切草也都是空性。但唯有利利根者才能如实地直接证悟，大多数人还不能证得。利根者分利根之下根者、利根之中根者、利根之利根者。

“然内外缘未齐全，期间不能证悟也”：内缘指自己的相续成熟，具足信心。外缘指要有具德的上师以及他的殊胜窍诀。在内外缘都具备的情况下才能彻底证悟一法空性，则证悟万法空性。而条件不具备则不会有所证悟，如声闻、缘觉只能证悟部分法无我，不能证悟一切法无我的大空性。

一般而言利根者，依靠自力可证悟，

钝根即证不确定，终有一日必证悟。
经说万劫之末际，罗汉出定入大乘。

“一般而言利根者，依靠自力可证悟”：一般而言，利利根者依靠自己的观察力、智慧力也许能直接证悟，即证悟一法为空性，然后再去观察，证悟万法为空性。

“钝根即证不确定”：钝根者没有这样的观察能力与智慧，心灵上暂时有很多障碍，不确定何时能如实地证悟。

“终有一日必证悟”：钝根者也许暂时无法证悟或只能证悟部分空性或者法无我，这是事实。但终有一日，不论是声闻、缘觉还是菩萨，都一定会证悟一切法无我、大空性。

“经说万劫之末际，罗汉出定入大乘”：《妙法白莲经》云：“声缘阿罗汉入于无余灭尽定中，于一万劫之末，经如来劝请而再次出定，趋入大乘。”声缘阿罗汉，五蕴灭尽，生死轮回之血海尽皆干涸，自身流转之骨肉大山全部坍塌，此后便于漫长时日内入于灭尽之定。到一万劫劫末时，佛以弹指等方式让他们出定，劝请他们进入大乘：“你们虽然脱离了轮回，获得了涅槃，但还未证得最究竟的涅槃境界，应进一步地学修大乘佛法。”他们暂时入灭尽的定中，很长时间保持这种状态，但最终会出定且趋入大乘妙道，修学大乘佛法，那时一定会证悟大空性，破除万法，证悟一切法无我。

如理超入大乘者，尚需无数劫修习，
声闻追求自寂乐，仅于数千劫之中，
所有无我未证悟，暂时为何不可能?

目前要推翻、破除格鲁派所认为的三乘见道相同、智慧无高低之分的观点。

“如理趋入大乘者”：即大乘决定种性者一开始就对大乘佛法生起信心，并如理如法地修持。

“尚需无数劫修习”：大乘根性一般都是上等根基之人，他们尚且需要经过无数劫的精进修习，积累二种资粮，最终才能证悟诸法的实相、真理，才能获得圆满的成就。

大乘决定种性者是上等根基之人。上等根基者还可再分为上根、中根、下根。《大圆满心性休息大车疏》云：“极为钝根者经过三十三大阿僧祇劫后成佛，中等根基者经过七大阿僧祇劫后成佛，利根者要经过三大阿僧祇劫后成佛。”可见，上等根基的大乘决定种性者发此大愿：不是为了自己，而是为了众生，也要在数劫当中积累资粮、修持佛法，最后才能够证得大空性，才能够圆满。

“声缘追求自寂乐，仅于数千劫之中，所有无我未证悟，暂时为何不可能”：声闻、缘觉这样的钝根种性者在修持时未发大愿，只为自己能获得寂灭安乐而自私自利地修持，最漫长的也仅是在数千劫中积累资粮便能证悟一切法无我，证得大空性，这是颠倒的，绝对不可能！所以声闻、缘觉尚有未证悟的无我，这暂时是可能的，应该如此。

本来大乘决定种性者比小乘种性者的根基高，他们的根性、智慧都有差别，但按你们格鲁派的观点，小乘种性者反比大乘种性者的根基还高，这就颠倒了乘的高低、道的深浅、根基的利钝等。

得地菩萨见法界，岂不亦是渐明圆？

“法界”即诸法的法性。在《赞法界颂》论典中有相关的阐述，登地后的菩萨虽然已现量见到法界，但在圆满和明

性上还有增上。一地到七地菩萨的见地犹如上弦月，从初一到十五，一天比一天明亮、圆满。

这里是反问对方一地到七地、到十地菩萨的见地都有增上，那声闻、缘觉的所见为什么不能增上？按你们的观点，三乘见地都是同一的，境界和智慧没有高低之别，那声缘就没有增上的情况，这是不合理的。

倘若具足积资伴，以及无边之理证，
菩萨行为回向缘，必定圆满而证悟，

若能圆满福德资粮、智慧资粮，具备内外的条件，存有无边无际的相关理证，还有菩萨发菩提心、行菩萨道的这种利他心、利他的行为以及大菩萨的善根回向等。有如此殊胜的助缘相伴，应该能立即证悟无边无际的法界，证悟一切法无我、大空性。

“倘若具足积资伴，以及无边之理证”：“具足积资伴”即具足资粮、条件，也就是相续成熟。“无边之理证”指如中观有共同的五大逻辑、不共同的四大逻辑等这些无边无际的理证。

“菩萨行为回向缘，必定圆满而证悟”：“菩萨行为”指菩萨的大愿大行，即发菩提心、行菩萨道，利他心、利他的行为。“回向”指菩萨将自己的善根以三轮体空的窍诀回向给法界一切众生。这些助缘若都具备，一定能证悟无边无际的法界，证得一切法无我、大空性。

如具善巧方便缘，密宗迅速而证悟。

若具足了密宗里的诸多善巧方便，就能迅速证悟。

《庄严誓言续》中云："由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。"若能如法修持，仅六个月的时间就能获得双运金刚持的果位。外续中也讲到三世或七世中可以成佛。因为密宗依靠很多善巧方便，需要在一千劫中积累的资粮也许在一刹那中就能圆满。所以若具备内外条件，也具足助缘，那么积累资粮也快，证悟也快，甚至有可能当下就证悟一切法无我、大空性。

虽然常我已断除，俱生我执依蕴生，
论说乃至有蕴执，一直存在我执也。

"虽然常我已断除"："常我"是一些外道所承许的在五蕴之上有一个实有的、常有自在的、独立的"我"，它是遍计我执。持"声闻缘觉未证法无我"的观点，这意味着声闻缘觉只能破除这样的"常我"，只能断除遍计我执。因为如果他们未证法无我，就未对五蕴做出抉择，仅将"常我"抉择为空，那就只是破除常我。

"俱生我执依蕴生"：破除常我，断掉遍计我执，但与生俱来的俱生我执仍没有断除。因为"俱生我执"依五蕴的聚合而生，五蕴未破就不能破除对五蕴聚合的执著，也就不能破除俱生我执，无法断除烦恼、摆脱轮回。有烦恼就会造业，有业就有轮回。

"论说乃至有蕴执，一直存在我执也"："论"指龙树菩萨的《宝鬘论》，其中讲"何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生"。只要未破除五蕴，对五蕴综合的执著就无法破除。执著五蕴就有俱生我执，有俱生我执就不能摆脱轮回。

仅将“常我”抉择为无实有、空性对解脱没有意义，因为轮回的根是人我执。现在就是要破除粗物和相续，从而破除五蕴的综合，这样才能断除人我执。否则，声闻缘觉连从六道中获得解脱的成就都没有。执著五蕴、五蕴的聚合就会产生我执。为什么说声闻缘觉已经破除了部分法我执？就是这个意思。若人我执都未破除，他们就无法从六道轮回中解脱，而声缘已经从六道中获得了解脱，所以说他们破除了部分法我执。

此义假立因蕴有，执彼之心便存在，
假立之我因具故，我执之果不会灭。

执著分人执——人我执和法执——法我执。我执的因，即我执的对境即五蕴综合体所假立的“我”。对五蕴的综合体有执著，就有人我执，人我执就是将五蕴的综合体所假立的“我”视为真有。现在要破除“我”，就要破除五蕴的综合体。破除五蕴的综合就不会有假立的“我”，没有“我”就不会有我执。要破除“我”，就要破除这个“人”。[13]

先要明白“我”是什么。我们与生俱来就认为“我”是独有的、实有的、前后不变的、恒常的。由生至死、从小到老始终是一个“我”，从未想过“我”是依赖他法的。执著“我”时，都是这种心态。没有想过“我”有很多。

现在我们可以通过“离一多因”来分析 “我”和五蕴是一体还是多体的关系？假设二者为多体，也即除五蕴外还有另外一个“我”，此“我”是遍计我执。我们在用观察量

[13] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十二讲。

去观察时，应能找到这样的一个“我”，但根本找不到，所以它不存在，而且我们也从未这样想过。如果五蕴上真有这样一个“我”，那在佛最究竟的观察量面前，也应该有这样一个“我”存在，但以佛圆满的智慧没有观察到此“我”，也没有宣讲过此“我”存在，所以这个“我”不成立。二者不是多体的关系。

假设二者为一体，我们将五蕴的综合分为色、受、想、行、识五个不同的显现，这样除了五蕴，找不到五蕴的综合体，那“我”就变成了五个，“我”不是“一”而是“多”了。五蕴是前后变化、刹那生灭的，那“我”也应该是前后变化、刹那生灭的。五蕴中每一部分都是依赖于它法的，都是因缘和合而生，因缘和合而灭。而与生俱来的我们所认为的那个 “我”是不依赖于他法而独存的。这样分析，二者完全相违，我们所认为的“我”根本不是这样的一个我，所以五蕴不是“我”。或者说“我”是一个，五蕴也要变成一个。“我”是恒常不变的、独有的，五蕴也要变成恒常不变的、独有的。但这也不合理。所以 “我”不是五蕴，“我”与“五蕴”无法成为一体。

通过对“我”和五蕴进行一体和多体的逻辑分析和抉择，我们根本找不到一个实实在在存在的“我”。那“我”的究竟含义是什么？它是五蕴的综合体所假立的一个“我”，不是实有的。假立的“我”就是缘起的“我”，这样的“人”和“我”可以存在，但一个实有的、成实的“我”不可能存在。这样就破除了对五蕴综合体，即对蕴聚的执著。破除对蕴聚的执著就破除了“我”，断除了我执。

因为常我虽已断，然依执蕴假立我，
俱生贪境未断故，生起我执无障碍。

五蕴的综合体就是五蕴的聚合，将五蕴的聚合视为了“人”，视为了“我”，这就是人我。人我执（俱生我执）的对境是“人”或“我”，将五蕴的综合体视为人、我，然后去执著，也就是人我执。“常我”是在五蕴之上，虽然在五蕴的综合上断除了一个常我，即五蕴的综合体上没有恒常不变的“常我”，但还未破除五蕴的综合体，即断除常我对断除俱生我执没有起作用。因为俱生我执的对境即是对五蕴综合体有执著，将五蕴的综合体所假立的“我”视为实有，若未破除俱生我执的对境，就是没有断除对五蕴综合体的执著，那必定会无障碍地产生俱生我执。所以要断除人我执就要破除它的对境，即五蕴的综合体。要破除五蕴的综合体就要破除五蕴的聚合。

这里是反驳“声闻缘觉未证法无我”的观点。若断除对五蕴的执著，破除了五蕴的综合体，这就是破除了法，破除了它就是证悟了法无我。若没有证悟法无我就是没有破除五蕴的综合体。若是没有破除五蕴的综合体，没有断掉对五蕴综合体的执著，那就没有断掉俱生我执。所以，他们也证悟了法无我。

是故断除诸烦恼，必须证悟蕴等空，
此说不符圣教义，月称如实释此义。

在此处，有人认为声闻和缘觉要断除烦恼障、证悟人无我必须要证悟“蕴等空”，即证悟五蕴所含摄的一切法都是

空性，这就是“声闻缘觉已证悟一切法无我”的观点。但这不符合“圣教义”，即不符合佛的教言，不符合龙树菩萨、月称菩萨等大论师们的教义。

声闻缘觉只要能破除五蕴的综合体，破除了粗物和相续就已足够，不必再去观察，而且他们也没有进一步观察的能力。对他们而言，具有证悟人无我这样的观察力即可，不用再深入观察，不用再更全面地去证悟一切法无我。

倘若了知假立我，灭除我执已足矣。
如虽未知绳无有，而见无蛇断蛇执。

假设通过观察、思维真正明白了五蕴的综合体所假立的这个“我”不存在，五蕴的综合体不是“我”，这就足以遣除俱生我执，能够摆脱轮回。如同尽管我们没有抉择绳子为非实有，但仅知道“这是绳子，不是蛇”，就足以断除将绳子视为蛇的恐惧心，没有必要再去分析绳子本身。

月称论师认为若要断除人我执，只要破除“人”、破除五蕴的综合体即可，无需要再去分析观察。

比如天未亮或受其它一些因素的影响，我们误将花绳看成毒蛇而生起畏惧心。此时只要通过手电照明或其他方法得知“这是绳子，不是毒蛇”便能消除对毒蛇的畏惧心。而不用再去观察、分析绳子由很多毛线组成，毛线又由很多毛组成等等。

同样，凡夫将五蕴的综合体视为“我”，然后去执著，视为真有。存在实实在在的“我”，就存在实实在在的“他”，就有“我”与“他”的分别，这就是愚痴。有“我”，就对“我”和“我所”产生贪心，对“他”和“他的”产生嗔恨

心，执著“我”和“我的功德”而生起傲慢心，对“他”和“他的功德”生起嫉妒心等。因此便产生了贪嗔痴慢疑等烦恼。为了自己的利益而去不择手段地毁坏他人的利益，如此造业，就要随业力的牵引而不自由地轮转于六道中，感受无穷无尽的痛苦。这就是轮回。

要摆脱轮回、断除烦恼，就要遣除俱生我执。知道“我不存在，不是实有”、“我是以五蕴的综合体而假立的，五蕴的综合体不是我”、“五蕴是五种东西，没有五蕴综合体这样的‘我’存在”。通过这些足以破除“我”，不用再去分析观察，再去抉择。

丁四、建立究竟无二之唯一乘：

最终必定需证悟，诸法本性为一体，
见彼智慧亦一体，龙树月称二师徒，
依据理证而宣说，成立究竟唯一乘。

声闻缘觉最终必定会证悟一切法的究竟实相。诸法的本性是一体的，即大空性。能见的智慧也是一个，即佛的圆满智慧。龙树菩萨和月称菩萨师徒二人以教理建立了究竟唯一乘。

“最终必定需证悟”：声闻缘觉是否要证悟一切法无我、大空性？是！最终必须要证悟，最后一定会证悟。

“诸法本性为一体，见彼智慧亦一体”：当通达诸法的真理、本性时即了知真理、本性即法性真如，也就是一真法界。能见的智慧也是一个，即佛具有的圆满智慧。

“龙树月称二师徒，依据理证而宣说，成立究竟唯一乘”：龙树菩萨和月称菩萨师徒（龙树菩萨是师父，月称菩萨是徒

弟）异口同声地依教证、理证最终成立最究竟的一乘。

由于众生的根基、意乐不同，他们所依赖的乘也不同，所以佛所宣讲的法门、建立的乘也不同。暂时来讲有多乘之分，如三乘、四乘、九乘。三乘即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，四乘即声闻乘、缘觉乘、波罗蜜乘、金刚乘，九乘包括显教三乘——声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，外密三乘——事部、行部、瑜伽部，内密三乘——玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽。

这些乘、法门都是为了利益不同根基的众生而建立的，都是从一真法界中生，最后也灭于一真法界。犹如百川来自于大海，最后也归入大海。同样，这些法门、这些乘都来自于一真法界，最后也都趋入一真法界。这些乘不离究竟的乘，是不同的台阶、不同的渠道，都为到达最后一乘。龙树菩萨和月称菩萨通过教证、理证最后建立的最究竟的乘只有一个，能证的智慧即佛的圆满智慧，所证的对境就是法性真如。所以最后都要去证悟一真法界、诸法一性的道理，都要获得这样一个境界，都要有这样圆满的智慧、究竟的见解。

假设依照汝观点，声闻已见彼性故，
依据理证怎成立，一乘仅是立宗已。

但若按照你们格鲁派的观点，佛、菩萨、声闻、缘觉的见解和智慧没有高低，声闻和缘觉已经证悟了人无我和一切法无我。那他们就已经证悟了诸法的法性，因为证悟了一切法无我就是证悟了一真法界。

若声闻缘觉已经证悟了法性真如，那么应该暂时就是一乘，不是究竟才是一乘，或者暂时不是一乘，究竟也不能成为一乘。因为三乘智慧没有高低，所见都一样，他们已经证

悟了一真法界，所以现在就应成为一体，变成一乘；如果现在不能变为一乘，那将来究竟时也不能变为一乘。这样，你们格鲁派所立下的“暂时是多乘，究竟时是一乘”的观点就仅仅是立宗而已。

你们通过教证、理证也不能证明“究竟唯一乘”的宗规，若暂时就是一乘，那现在就变成一乘，不是究竟时才是一乘。所以你们的宗规无法依教证、理证而成立，这些教证、理证都是徒劳无益的。

格鲁派自身也不承许上述过患，因为他们承认并且非常尊重龙树菩萨和月称菩萨的教言。但若按照“三乘见道同”的观点，就会有这样的过患。

于此双运之智慧，唯有现见最究竟，
即是唯一真如性，圣者终皆到此地。

唯有以此现空双运的智慧才能现量见到最究竟的真理、实相，即一真法界。虽然众生的根基以及佛所宣讲的法门不同，但所有的圣者都是殊途同归，最终都要证悟此境界。

“于此双运之智慧”：指证悟现空双运之智慧，它是唯一能现见最终究竟真理的能见。

“唯有现见最究竟，即是唯一真如性”：它所见的究竟真理就是一真法界。

“圣者终皆到此地”：所有的圣者，包括声闻、缘觉、菩萨、佛，最后都要证悟一真法界，达到最究竟了义的实相地。

是故此理若通达，龙树观点弥勒论，
犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。

“此理”指自宗宁玛派的观点、教理。若按自宗宁玛派观点，以自宗的教理就能通达龙树菩萨和弥勒菩萨的义理。

龙树菩萨着重宣讲的是佛第二转法轮的究竟密意，弥勒菩萨着重宣讲的是佛第三转法轮的究竟密意。两大论师抉择的义理在显现上存在不同的观点与说法。佛陀第二转法轮和第三转法轮的教言里也有很多看似相违的说法，其实这些都是根据众生的不同根基而宣讲的，是互不相违、互不矛盾的。

因为佛的智慧最为圆满，所以佛能根据不同众生的根基宣讲各自所需求的真理，这是佛的一个特点。所以存在不同的说法很正常，而且这些说法并非互相矛盾，而是非常圆融的，这是佛的伟大之处！佛在四转法轮[14]的过程中所宣讲的这些真理、这些法都不是固定死板的，是非常圆融的。通过观察有缘众生的根基和意乐而宣讲不同的道理，互不冲突，这才是佛的圆满之处。正因如此，我们才能圆融一味地通达佛讲的这些教言。

同样，两位菩萨也是根据所化众生的根基而宣讲的这些道理，也能圆融一味、通达无碍。这才是我们自宗的特点，也是祖师们圆满智慧的化现。据此就能对佛第二转法轮和第三转法轮的密意、对龙树菩萨所建立的甚深派和弥勒菩萨所建立的广行派之间的不同说法和观点能圆融一味地消化。

无论是学习佛经还是论典，若内心能无有障碍、无有不明之处，能通达无碍，那我们的心里自然就会获得一种安慰，生起一种喜悦。犹如蔗糖和蜂蜜，虽然在显现上是两种不同形象的物质，但都是甜性的，味道都是甜的。同样佛第二转

[14] 四转法轮和三转法轮的不同说法，都是正确的。

法轮和第三转法轮的教言，还有龙树菩萨和弥勒菩萨所宣讲的教言，在表面上看有所相违、矛盾，实际上都是不相违、不矛盾、圆融一味的，都能消化，因此心里也就安稳、快乐！

否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤，
成百教理手术刀，同时刺入深畏惧。

“否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤”：若没有自宗的教言和这些殊胜的窍诀，我们去学修佛经和相关论典时会非常困难。对于佛经或论典中存在的很多看似相违之处，心里就会存有疑心甚至生起邪见。如同吞禁忌食导致腹内不适，最终恶化变成了肿瘤一样。

“成百教理手术刀，同时刺入深畏惧”：身上的病一旦恶化成肿瘤，就要通过手术来治愈，这时他一定会恐惧害怕。

现实中，有人继承了龙树菩萨的观点，就去破除甚至诽谤弥勒菩萨和无著菩萨的见解；有人继承了弥勒菩萨和无著菩萨的观点，就去排斥龙树菩萨、月称论师的观点。之所以彼此互不相容，就是我们自己没有通达佛理的缘故。当他人通过多种教理去反驳、破立他的观点时，他内心会因为不通达而非常迷茫，甚至感到异常恐惧。这样学佛修行不但不能对治烦恼习气，反而造下无边恶业；不但无法获得解脱，将来还要在六道轮回中感受无量的痛苦。因此，我们应该以自宗教理与窍诀去领悟和证得，这样才能对一切法通达无碍。

佛所讲的一切法以及诸菩萨、诸论师们的教言都是圆融无碍的。我们对此处存在的众多不同的观点应该有正确的认识，如清辨论师、宗喀巴大师、遍知果仁巴等大德都是具德的上师，都是佛菩萨的化现，他们的说法不会有问题。但他

们为了度化部分众生而宣讲的不了义的观点，并非因为他们的智慧不够圆满，而是一种悲心的体现，实际上都是有意义的。但我们现在为了抉择究竟了义的义理，就一定要破除这些不了义的说法，必须通过这种辩论的方式来破除他宗，建立自宗。这是能真正建立自宗或对自宗产生定解的一种窍诀和方法，并不是一种赞自宗、谤他宗的态度和行为，大家一定要明白这个。

三、入定有无执著相

流浪者问老仙人的第三道问题："入定有无执著相"，入定时应不应该有执著相？[15]

格鲁派的一些大德认为入定安住时必须有所执著，尤其是对善的一些执著，这样才能对治恶，对治不好的习气。若没有这样的执著，就如同入眠一样，处于无记的状态，不是真正的禅，不能对治我执，也不能断除烦恼，所以入定时要着相。尤其要着无相，即对破除有边的"无"有所执著。若没有这样的对治力，很难破除对有边的这种执著心。因为凡夫无始劫以来对万法的实执根深蒂固，必须具有强烈的对"无"的执著才能破除对"有"的执著。

噶举派和宁玛派等一些大德认为入定安住时不能有任何执著心，直接安住即可。如同《大圆满愿文》里所讲的"戏论观察妄加分别心"，若去观察、思维、修持即是增加妄念、分别心，就会影响禅定的本体，影响本来的觉性。汉地禅宗也有类似的观点，认为善念、恶念等任何念都不能有，一切都要放下，然后自然安住。

流浪者问老仙人："对此，宁玛派承许哪种观点，你个人有何见解？有着相还是无着相？要观察还是无需观察？"

[15] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十三讲。

此题也是道难题，涉及到我们的实际修行。尤其是静修、安住时应保持何种状态？应有念头还是无念头，应有执著还是无执著？

丙三（入定有无执著相）分二：一、遮除不合理之观点；二、建立自宗；三、以承上启下而结尾。

丁一（遮除不合理之观点）分三：一、说他宗；二、略说正修与盲修；三、广说此理。

戊一、说他宗：

> **护持正见修行时，有者说何皆不执，**
> **所谓不执一切义，分为正修与盲修。**

静修、安住时应有正见，并保持这种状态。有观点认为此时不应有任何执著。所谓的“不执著”即不去思维任何义理，息灭一切分别念。但这时要区分正修和盲修。

“护持正见修行时”：这是指静修、安住时。“护持正见”指这时应持有正见，并保持这种状态而修持。在安住时，修行者无论所持的见解正确与否，都会认为自己在护持正见、如实地安住，所以可以说都是“护持正见修行时”。

“有者说何皆不执”：宁玛派、噶举派等修大圆满、大手印的一些大德认为：任何时候都不应有执著，不许有念头。若有执著、分别念就会影响禅的本体，所以直接安住即可。

直接安住、无有分别念时就会显现本来面目。若去观察、分别就无法显现本具的光明。犹如池塘中的水，当未被搅动时，水面就会如实显现物质的影像；若被搅动，水面很乱，

此时无法准确而清晰地显现出物质的影像。同样，心也应该自然安住，断掉一切分别念，放下一切执著，如此自然就能得见本来面目，见到本性、佛性。

“所谓不执一切义，分为正修与盲修”：这是对上述观点的反驳。不去思维任何义理，没有任何分别念，这种安住有正确与错误的情况。正确的是正修，错误的是盲修。真正明白后而不去思维是正确的，没有明白而不去思维是错误的。明白后即无有可想，此时无想而安住是正修；没有明白，仅控制意念，在无记的状态中安住是盲修。

戊二、略说正修与盲修：

正修远离四边戏，圣者智慧之面前，
现见一切不存在，故自然灭执著相。
明空无二之境界，如同目视虚空中。

正修远离四边戏论。大菩萨的根本慧定前能现量见到一切法都是远离四边的大空性，这时一切分别执著念自然消失。在光明和空性无二双运的境界中，一切缘法都远离了一切戏论。如同目视虚空一般，无一法可执著、可分别。

“正修远离四边戏”：“正修”是远离四边（有边、无边、有无边，非有非无边）戏论的。

“圣者智慧之面前”：菩萨的根本慧定前没有任何的分别念，此即远离了四边。若远离了四边，即再也没有可想、可念或可执著的法。

“现见一切不存在，故自然灭执著相”：现量见到万法不存在，即远离了各边，没有堕入有边、无边等任何一边。

这时执著心、分别念都消失了。

在菩萨的根本慧定前，轮涅一切法都远离四边、远离八边。《宝积经》中云："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。"现量见到远离八边的大空性时，任何分别念、执著都会自然消失得无影无踪。这时无有相可执著，也没有任何分别念了。

"明空无二之境界，如同目视虚空中"：光明和空性无二的境界中，这些缘法都远离了八边，远离了一切戏论。此时如同"目视虚空中"一般，没有任何法可去分别、执著。

盲修无念和尚宗，未察直直而安住，
无有胜观之明分，如石沉海平庸住。

没有真正了知、证悟远离一切戏论的大空性，仅是控制念头，在无任何念头的状态中直接安住。如同"和尚宗"所持的观点，在不经观察，未真正生起定解的茫然中保持那种呆呆愣愣的状态而安住。相续中未生起任何胜观的智慧，犹如石头沉入大海般地平庸而住。

"盲修无念和尚宗"："盲修"指没有真正了知、证悟远离一切戏论的大空性。"和尚宗"由汉人摩诃衍创立，是藏地以前出现过的一个宗派。他们所认为的禅即摒除善念、恶念等一切念头，自然放松、直接安住。

我们对"和尚宗"所持的观点也要有所区分：已经了知、证悟，放下任何分别念后自然安住是正确的；但刚开始时就这样安住是错误的。龙钦巴大士也曾赞叹过"和尚宗"的观点，但那是站在最后阶段那种境界的角度而赞叹的。有些大德也曾反驳过龙钦巴大士，但他们是站在最初境界的角度而

反驳的。

萨迦班智达因为没有全面、深入地了解宁玛派的观点而认为宁玛派与“和尚宗”没有区别。宁玛派中的确存有这种观点，认为开始就不允许思察，不能有任何分别念，自然放松，中庸安住。在修习大圆满正行，比如立断法和顿超法时确实如此。但宁玛派有共同和不共同前行，还有自宗特有的一些身语意的修法，这都需要思察。

以往和现在都存在这种现象：一些修大圆满法的人认为不用修加行，直接修正行，直接安住就可以了。在真正了知、证悟后可以自然安住，并保持那种状态。但若起始就不观察，在无记的状态下安住，那是错误的。龙钦巴大士在《大圆满心性休息大车疏》中也讲过：“意识融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态，但这并非真正认识了法界本性。”直接安住是意识融入阿赖耶识，那是一种无思无念的状态。这种无记状态不是本觉，是阿赖耶识。阿赖耶识是识，非智。实际上，我们在安住时要保持的是智慧不是识。

我们百日共修中实修大圆满法，先学修的是加行，然后修正行。在修正行阶段，我们主要修持了正行的一些前行修法。首先要以观察量按次第去观察，最后抉择。若要真正证悟，就要修持加行。生起出离心、菩提心，然后积累资粮、净除业障，对上师具足信心，最后才能真正地证悟法性，证悟大圆满。按照先将万法抉择为心，接着将心抉择为空，最后将空抉择为光明的次第。心不是实有、真有的、是空的。因为它本性是空，所以能幻化游舞。若它本性不是空，就无法幻化游舞。因为空性不是如虚空般的无有，所以可进一步地将空抉择为光明。一切清净和不清净的显现，尤其最终佛

菩萨所见的清净境相都是由空中而生，空中而灭。在这样的状态下自然安住于窍诀才是真正的大圆满。它是按部就班最终到达的一个境界，不是空中楼阁般地可以直接获得。

修大圆满正行时即是如此。《大圆满愿文》云："戏论观察妄加分别心，寻觅修行自己徒劳因，缘法修习延误入樊笼。"当真正证悟、明了后再去戏论观察则是增加妄念，增加分别念。因为已经见到本来面目，找到了自性，若再去找就是"徒劳因"。如同一个放耗牛的人四处寻找丢失的牛犊，找到后就不用再去找了，再找就是徒劳无益。

若开始就不观察，还未真正明白、证悟就去直接安住，这是错误的。只有找到了本性，明了后再自然放松，才能安住于本觉中。还未知晓什么是本觉，什么是本来面目，怎么自然安住？很多人都喜欢"轻松、自在"，但还未到这个地步，会得到轻松、自在吗？不知道什么叫轻松、自在，如何契入这种心境呢？刚开始就特意去轻松、自在，那叫放逸、懈怠！时机成熟时自然就能做到了。

"未察直直而安住"：没有观察，未真正生起定解，在茫然中保持那种呆呆愣愣的状态，那不是安住。

"无有胜观之明分"："胜观"指证悟人无我、法无我的智慧，证悟空性的智慧。没有证悟空性的智慧不能断除轮回的根，不能断除烦恼。若没有定解就安住修，虽然入定时会产生一些觉受和境界，但出定后和一般的凡夫没有区别，也许傲慢心、嫉妒心比凡夫还强烈。这就说明他只有定没有慧，没有"胜观"的功德，因此不能对治烦恼习气，即使再精进、获得的成就再大、境界再高也毫无用处。

现在藏地、汉地都有这种情况，都认为自己在修禅，在

修顿悟法门，认为自己不用取舍因果、行善断恶，自然安住即可，然后便在无记的状态当中安住。这些人甚至连世间禅都无法修出来。有的精神出了问题，发呆甚至发疯了。还有些人能依一些方法打坐、安住，也许能进入状态，出现乐觉受、明觉受、无分别觉受。乐觉受是种禅悦、禅喜，内心不自觉地感到喜悦快乐，无法形容，世间的任何快乐都不能与刹那的这种喜乐相比。世间的少许快乐都让人沉迷其中，一旦出现这种境界便很难自拔。第二个是明觉受，他能看到很多无形之物，以及墙外、山外的东西。如此认为自己修出了大神通，有神变了，觉得自己有所成就，自高自大，其实一无是处。无分别觉受即当下没有任何的分别念，粗大的分别念都消失了，即使刻意让它生起也无法生起。若能真正入定，进入状态，就会出现这些觉受，但这都不是觉性，而属于世间的禅，是欲界的定。色界、无色界的定，如四禅八定等境界就更胜一筹，获得的成就更大了。但这些都不是真正的成就，只有寂止，没有胜观！

真正的禅定标准是自相续中的烦恼习气是否减轻了。若烦恼减少了，习气薄弱了，就是正法，就是智慧的显现。智慧有高低之分，有世间的智慧和出世间的智慧，有漏的智慧和无漏的智慧，暂时的智慧和究竟的智慧。无论何种智慧，虽然烦恼、习气还没有彻底断除，但与以前相比减少了或改了许多，这就可以判断出所修之法是正法，所修的禅是正确的。

“如石沉海平庸住”：犹如石沉大海，无论其下沉多深，在大海里浸泡时间多长，都不会变软。它在水中时也许稍有变化，比如颜色的差异最为明显。但离开水面便会迅速干燥，

且质地依旧坚硬，没有丝毫的改变。这种人即使禅修的功夫再深、境界再高也徒劳无益，仍是凡夫俗子！

譬如所谓无所有，中观现见不存在，
无色界信无所有，词同义异如天地。

中观所言“无所有”是通过观察量抉择的，大菩萨根本慧定前也是“无所有”，这是依窍诀通过修行而证得的。无色界的天人们也相信“无所有”，但二者所讲的“无所有”虽词句相同，意义却具天壤之别。后者并非通过观察量抉择的，也非通过窍诀而证悟的，仅是一种说法，自己暂时相信而已。

此二者一个是真正的定解，一个是相似的定解。犹如灯和灯的图案一般，灯能遣除黑暗，而灯的图案却不起作用。一个是真正地明白、证悟，一个是没有证悟，仅是相信或这样说。

无色界为什么没有超出轮回？虽然他们也说、也相信“无所有”，但并未证得，所以不能断除轮回的根，即俱生我执。有俱生我执就有烦恼，有烦恼就会造业，造业了便要轮回，所以他们没有超出三界。中观的见解、菩萨所获得的境界是超出三界、脱离轮回的，他们所讲的“无所有”是真正明白了而说，真正明白了而信，因此能对治烦恼，断除轮回的根。

戊三、广说此理：

如是远离四边戏，若于四边皆不执，
除四边外无执相，故许无有执著相。

最后阶段无有执著相。像这样已经远离了四边的戏论，除了四边而无着相之处，也没法着相。没有可执著、分别的法，所以可以肯定地说无执著、无着相。

若说无有执著相，有些愚者初不执，
一切放松真可笑。众生平庸过放松，
流转三界轮回中，无需仍旧再三劝。

倘若说无有执著相，有些愚者在刚开始还未真正了知、证悟时，就认为无需观察、执著，不能有分别念，任何法都不要去想，直接放松安住。那真是太可笑了！如何放松？如何能做到不去想？

六道众生无始劫以来就是在这种平庸的状态下安住的，因这种过度放松而造业，因此才流转于六道，在轮回中受尽痛苦。所以不用再劝告，不用再三提醒，他们自己都在平庸安住着，都在过度放松着呢！若是再劝，就是误导众生。

假使彼等本未知，声称我等识本面，
认识胜义本面者，必须断定实空义，
所谓迷现自与他，谁人皆知何需修?

“假使彼等本未知，声称我等识本面”：这种人没有见到、没有认识到心的本来面目，却声称自己已见到、认识了本来面目，然后这样自然安住。

“认识胜义本面者，必须断定实空义”：若要见到本性，认识胜义谛的本来面目，首先必须对诸法的实相——远离一切戏论的大空性的义理生起断定性的定解。必须非常肯定地、毫无疑问地了知、证悟诸法的实相。此时才是见到本性，

认识本来面目，之前不可能。

“所谓迷现自与他，谁人皆知何需修”：在迷乱的显现中知晓“此是我，彼是他”，这是众所周知的，连放牦牛的牧童也不例外。若认为此即是空性，那还需要修行吗？有人说：“我在空性的状态中已经如如不动，同时还了了分明，此是我，彼是他。”实际这不是真正的空性。

佛经历三大阿僧祇劫才证悟实相。很多大德高僧历经多年的精进修行，通过各种观察量和窍诀去思维观察，最后才了知、证悟。如果我们如此轻松便获得证悟，那就显得太容易了，但这是不可能的。

丁二（建立自宗）分三：一、加行；二、正行；三、辨别正修与盲修。

戊一（加行）分二：一、辨别歧途；二、真实抉择。

己一、辨别歧途：

假使观察心形色，生处住处与去处，
尔时若因皆未见，认为已经证空性，
法理极为甚深故，此乃歧途危险大。

通过观察发现心没有形状、颜色，没有生处、住处和去处，因此就认为自己已证悟了空性。其实真正大空性的义理极为深奥，若未知、未证，却认为自己已经证悟了，这会误入歧途，特别危险。

汉地修禅宗的一些人会说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”认为自己证悟了空性，心已经空了。

一些修大圆满的人会说："我直接观察心，心没有生，没有住，也没有灭"，"心是自生还是他生？"等。有时候不说这些，只会说："心没有生，也没有住。体内、体外没有心，皮肤上、骨头上没有心，肉上、血上、内脏也没有心。心无住就无灭，心灭往何处啊？"他们认为自己具有这样的见解便是已证悟空性了。事实上，通过观察只能了解而已，唯有通过修行才能证得。

大圆满法里有"拆毁心房之窍诀"，即破除心的，心不生、不住、不灭。大圆满正行里也有这样的窍诀，直接观察"心从哪里来，安住于何处，最后往何处去？"观察心之来源，心之住处与去处。若相续已然成熟、对上师具足无比信心的人，通过上师的加持和窍诀，比如简简单单的几句话就能真正证悟空性。具有加持的上师和具足信心的弟子，因缘和合，也许会出现此种情况。以前有些大德被上师打或骂一顿就开悟了，有的上师仅说了一些看似无意义的话，弟子就开悟了。对于相续成熟的人而言，这是瓜熟蒂落。对他来说，不必再去观察、去思维。禅宗里也有类似的窍诀，如师父言："把心拿来，我为你安"。藏传佛教，尤其是大圆满法里有很多这样的窍诀，但只有极少数相续成熟的人才能以此而证悟。

若相续没有真正成熟，没有获得窍诀，仅通过简单地思维、观察，发现心不生、不住、不灭，就认为自己已经证悟了空性。然后在无记的状态下安住，这对一个真正想解脱成就的人来说尤其危险。因为大空性、大圆满的义理极其深奥，不是这样简简单单地说一说、想一想就能证悟的。

释迦牟尼佛经历了三大阿僧祇劫最后才明白、才证悟。

很多大德高僧也是经历了多年的苦修最后才证悟。都会说："过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得"。但是真的明白了、证悟了吗？说是说，证是证。"说"的是别人的境界，"证"的才是自己的境界。就像数牦牛，你现在数得再多、再准，那也是别人的牦牛。若自己将来有牦牛了，那时数的才是自己的牦牛。

心本不是色法故，谁亦无法见色等，
仅仅未见若认为，已证空性极荒谬。

色法是有形、有色的，心不属于色法，属于非色法，所以心本来就没有颜色、形状，任凭谁也找不到它的颜色和形状。当去找它的颜色时，发现心不是白色、黄色、蓝色等任何一种颜色；去找它的形状时，发现它不是圆形、方形、三角形等任何一种形状。但不能凭借心没有颜色、形状就肯定心是空的，然后自认为已经证悟了心之自性。若这样就能证悟空性，那就太简单了。所以说这种说法极其荒谬！

百般观察人头上，不可能见畜生角，
若说未见彼者故，已证空性人皆证。

人的头上本就没有牛角等畜生角，因此任凭你百般观察也不可能在人的头上找到畜生角。据此就认为自己已经证悟"人头是空性"，这是不合理的，没有这样证悟空性的。同样，心本来就非色法，仅通过观察心无形无色就将之了知为空，抉择心的自性，这不是真正的明白。这样去证悟空性非常荒唐可笑。人人都能证悟、了知、见到这样的空性。

很多人都喜欢说"四大皆空"、"万法皆空"、"过去心不

可得，现在心不可得，未来心不可得”等等，喜欢引用《金刚经》、《心经》里的一些偈颂，觉得殊胜。但证悟空性没有这么容易。六祖慧能是听《金刚经》开悟的，但六祖是利根者，相续已经成熟，他是通过这样一个缘起证悟的。《金刚经》对六祖慧能来说的确殊胜，但对我们而言则不一定殊胜。仅懂得《金刚经》里的某些字句就觉得自己明白了很多，已经证悟了空性，这都是歧途。

是否生起无我空性的智慧，就看内心的烦恼是否减少了，业有没有断除。若烦恼减少了、断掉了，即可说明空性的智慧增长了。否则，即使说得天花乱坠也都是鹦鹉学舌，纸上谈兵。所以最好努力去修持，当真正证悟时再讲，那时才是自己的东西。没证悟之前不可能真正明白。就像盲人摸象一般，根本不可能准确地了知。所以大家不要以盲引盲，认真地按次第修行，这是非常重要的！

己二、真实抉择：

是故以理而分析，若见真正之实相，
彻底了达自之心，如幻本体无实有。

将一切外境抉择为心，都是心的幻化和游舞，都是心。此处将心抉择为空，实际就是将诸法抉择为空。真正能见到心的实相就直接见到了诸法的实相。心的实相就是无实有、空性。[16]

“是故以理而分析，若见真正之实相”：通过理证，比

[16] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十四讲。

如运用中观所讲的离一多因、金刚屑因等观察量进行观察分析、逻辑推理才能证悟心的实相，将心抉择为空，心是不生、不住、不灭的。

金刚屑因主要是对因的观察量，抉择诸法不是因自而生，不是因他而生，不是因自他而生，也不是非自非他而生。因此心是不生的，不生就不住，不住就不灭了。

离一多因主要是将诸法的本体抉择为空的观察量和逻辑。心若存在，是以“一”的方式还是以“多”的方式存在？如果以“一”的方式存在，即不依赖他法而独立存在，这样世界上就会只有你一人，不会有他法。世界上若有一个常法存在，那么其它一切显现、缘法都将断灭，但这是不可能的，所以没有以“一”的方式存在。若没有以“一”的方式存在，那也不能以“多”的方式存在。因为“一”是“多”的基础，在“一”的基础上才有二、三、四等。在一个相续中，“一”和“多”是相违的，相违之间不能有他法。如此，心即是无实有、假立存在的，不是事实存在，彻底将心抉择为空了。

通过中观的离一多因、金刚屑因等观察量观察就能真正将心抉择为空性，证悟心的实相。另一种途径是通过修行，消业积福，培养信心，最终相续成熟时通过上师的窍诀让我们直接去找心的来源、住处与去处，此时就能了知心是不生、不住、不灭的，从而彻底证悟心之自性，证悟空性的实相。

若没有通过观察，也没有通过窍诀，就简简单单地去说说、去想想，不能真正证悟实相，根本不可能真正找到心的本性。

“彻底了达自之心，如幻本体无实有”：通过观察或窍诀没有找到实有的心，却能如幻如梦般地幻化各种显现。

“空”中可以无碍地显现，显而无自性。

通过观察量观察、了知的或通过窍诀真正证量、证得的才是正确的。如果认为心没有形状、颜色即是空。虽然能够了了分明，不断地去取境或分析，以此抉择心是现空无二的、是空性的，这是不正确的。

尔时如视前虚空，自心正在动念时，
亦为空性之定解，必须深深而生起。

如同我们用眼睛看前方的虚空一样，没有看见任何实有法。以此为喻，我们通过胜义观察量去观察心时，没有找到丝毫的实有法，这就是空。自心正在动念、取境时又不离空性之自性。心了了分明，当下即是空；心本体是空，当下即了了分明，这就是心的本性，对此应当生起真实的定解。

“尔时如视前虚空”：以比喻说明通过胜义观察量观察时，没有找到丝毫的实体，如同我们看虚空一样，空空荡荡，什么也没有。同样，通过观察量去观察心时，心不生、不住、不灭，根本没有生过、住过、灭过。没有生法、住法、也没有灭法，没有找到丝毫的实有法，所以这就是空。

“自心正在动念时，亦为空性之定解”：自己的这颗心正在起心动念、正在取境时，它没有丝毫的实体，没有丝毫的自性，这就是空性之定解。内心里要对这样的实义、实相真正地、决定性地生起定解。

当去观察、去找这颗心时，发现根本找不到。若仅因为在体内、体外或中间都没有观察到心的存在而由此抉择心是无自性、是空的，这还不是正确的了知。心原本就没有生过，没有住过，也没有灭过。如果存在实有的心、能“生”的心，

承许心“住”过、“灭”过，分别会有很多过患而不能成立。之前通过很多观察量进行观察，发现心没有实实在在地生过、住过，也没有实实在在地灭过，因此不存在这样一个生法、住法、灭法。这时才是真正明白了心之自性、本性，即空性。这时没有找到心才是真正地没有找到。

心是不生不灭的，是无实有的，是空的，但它可以起心动念，可以在外境上动念，可以分明。它不是一个单空，所以会有这样的分明。这些分明正在起心动念时即是空性，即是无实有，这是现空无二的心之自性。

正在起心动念的这个心当下就是无实有，是空的。当下就是不生不灭、不来不去这样的一个空性，但也可以分明，有起心动念，有这样的作用。起心、动念这些分明都是缘起的作用。现而空，空而现，心分明即是空，空即是心分明，这才是心的本性、自性，才是心真正的本来面目。对这个道理要深深地从心里了知，生起定解，这至关重要。

“必须深深而生起”：“深深”指不能在口头上、表面上，而应如哑巴吃糖块般从心里真正了知、证量。必须从心里生起定解。若仅在口头上说说，实际还是不明白。

以前讲过，那诺巴没有依止上师帝洛巴之前已经精通了三藏，在理论、道理方面可谓是滔滔不绝，出口成章。但那只是字面上、表面上的功夫。后来智慧空行母授记，说他通达的只是词句，不是真正的意义，因此还要依止上师。让他去找上师帝洛巴，最后才能真正了知、证悟。此前他能讲能辩，心里可能觉得自己已经明白了，但那还不是真正明白。这样过患很大，容易误入歧途，特别危险。相似明白不是真正的明白，相似证得不是真正的证得。二者的判断标准主要

看烦恼和习气。如果烦恼习气有所减少，就说明是真正明白，稍有修证了。否则，还是没有明白。

若问所谓汝之心，一无所有如虚空？
抑或了知种种相？究竟是为何者耶？
谁人悉皆必定说，刹那不住动摇心，
凡为人者均具故，即是所谓之心识。

有很多这样的情况：自认为具德的“上师”要给自认为合格的“弟子”传“直指人心的窍诀”了，于是“上师”问：“观察你的心，是如虚空般一无所有，还是能了知种种相？究竟处于何种状态？”

任何人都会如是回答：“我的心一刹那也没有停止，始终在随外境四处动摇。”一般人都有这种心态，自己也会这样认定。

有说非有非无心，即是光明之法身。
彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，
了知其一解一切，如是说法真可笑！

“有说非有非无心，即是光明之法身”：“非有”指心没有颜色、形状，所以是“非有”。“非无”指它了知的种种现相在外境中不停地动摇，所以是“非无”。“上师”接着给“弟子”直指人心、传授窍诀：“此心不是‘有’。若有，应该有颜色、形状。但没有颜色、形状，犹如虚空般。此心也不是‘无’，因为是一个不停动摇的心识去了知种种的显现。所以心不是有，也不是无，非有非无，这就是大光明，这就是究竟了义的法身。”

“彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，了知其一解一切”：上师如此宣讲、传授窍诀，弟子也自诩已证悟大圆满、大空性。声称不必广闻博学，不用闻思、勤修，一精通一切精通，一了知一切了知，如此就能证悟。

“如是说法真可笑”：这种说法太可笑了！此处麦彭仁波切用这种语气嘲笑了此类现象。这种做法是不如法、不合理的，也是我们所要驳斥的。

他们认为直接以心看心，自然放松安住就能证悟心之自性。因此不用闻思，学修佛理，认为这是增加妄想分别，没有意义。其实没有闻思哪有修行？但他们不明白。在解脱成佛的大道上，闻思好比双目，修行如同双脚，二者缺一不可。若有双目而无双脚，则无法行走，不能到达目的地；若有双脚却无双目，也不能到达目的地。闻思修不能分开，先有足够的闻思，然后再去修行。先得有牢固的基础，最后才能真正地证悟。

戊二（正行）分二：一、说彼殊胜境界；二、执著无我。

己一、说彼殊胜境界：

非有非无大圆满，远离一切四边戏。

建立自宗。

有边、无边、有无边、非有非无边这四边都是由分别心来假立的，由分别心来假立的都属于戏论。此处的“非有非无”是远离一切戏论的，既不是有，也不是无，既不是有无，也不是非有非无，是远离四边戏论的大空性。大圆满是“非

有非无”，它没有堕入有边、无边、有无边和非有非无边的任何一边。是远离一切四边戏论的大空性，是超越言思的

若详观察汝观点，既不敢说存在有，
亦不能说不存在，实则有无此二边，
抑或非有非无边，无论如何不超此。

“若详观察汝观点，既不敢说存在有，亦不能说不存在”：若仔细观察、分析你们的观点，既不敢说有，也不敢说无，哪边都没有确定。

“实则有无此二边，抑或非有非无边”：不肯定是有，也不肯定是无，那就肯定是有无了，这就堕入有无边。因为你们所讲的“非有非无”没有远离言思，也就没有远离四边；没有远离四边，若不是有边，不是无边，那就是有无边，堕入了有无边。若不是有无边，那就堕入了非有非无边。因为没有远离四边，那就必须要堕入四边。不是有，那就堕入无；不是无，那就堕入有无；不是有无，那就堕入非有非无。

自宗讲“非有非无”却没有堕入边，而对方讲“非有非无”却堕入了边。因为自宗讲的是远离四边戏论的大空性，不属于言思范畴；后者讲的不是远离四边戏论的，属于言思的范畴。属于言思就是戏论，若是戏论，就肯定堕入四边。

“无论如何不超此”：“此”指边，无论你们怎样去辨别也超不出边。

彼心非有非无者，心中常存此念头，
彼与不可思议我，仅名不同义无别。

你们认为心是“非有非无”的，此念一直萦绕在心中。

存着念头就是有思想，有思想就属于言思的范畴，根本没有远离戏论，所以这不是我们自宗所承许的“非有非无”。

站在戏论、言思的范畴去想、去说“非有非无”，此“非有非无心”和外道所承许的不可思议的“常我”二者只是在名字上有所不同，在意义上没有差别。

外道承许有一个不可思议的“我”，此“我”既非“有”也非“无”，既不是“有无”也不是“非有非无”。他们认为由这个不可思议的“我”来主宰世界，来安排、控制世界万物。他们所谓的“我”是属于言思范畴的一个法，所以无论如何也没有远离戏论边，不是站在远离四边的大空性的角度，而是站在有边的角度上而讲的，此即堕入了边，所以“我”没有远离四边。

此“非有非无心”也没有远离四边，说“非无”并不是真正明白缘起显现，说“非有”也并不是真正明白空性。没有明白缘起性空的道理，那就属于言思的范畴，不是真正的空性，不是真正的缘起。在此范畴里，以这种角度去思维，就是一个“有”或者“无”，远离不了这个边。因此你们所抉择的这个心和外道承许的不可思议的“我”，虽然在词句上不同，但在意义上是无有差别的。

我们要明白他们并没有真正抉择真空和妙有，即使言空也是个单空，不是真正的空；说有也不是妙有，而是一个实有的有。所以怎么讲也是边，没有超越四边。

通达心与心外法，均为无实基础上，
显现缘起而现故，超越是非离言思，
远离四边戏论要，无有所缘通彻性。

通过观察量或者窍诀，将精神和物质一切法抉择为无实有。在此基础上，一切广大无边的显现依缘起而自现，显而无自性。因为是缘起法，所以才能无碍显现。无碍显现即是空性，空性即是无碍显现，这就是缘起性空的道理。这种实相不能决定地说“是”或“非”，它超越了是非有无，远离了言思，即不可言、不可语、不可思、不可议。诸法远离了一切戏论，不依赖于它法而变成无实有。圣者在定中亲见没有丝毫的实有法，诸法原本就是空，空即是现，现即是空，空而现，现而空。

“通达心与心外法，均为无实基础上”：“心”指精神，“心外法”指物质。通过观察量真正将物质和精神抉择为无实有，或者通过窍诀真正证得无实有。

“显现缘起而现故”：在无实有的基础上、根本上能无碍地显现缘起法，无碍显现即是空性。

“超越是非离言思”：自宗认为诸法实相现而无自性，超越是非有无。既不能决定为“是”，也不能决定为“非”，超越是非，远离言思，这就是不可喻、不可言，不可思、不可议。但凡我们能表达、以分别心思维的，都不是真正的缘起性空。缘起性空是远离言思、远离是非的。

“远离四边戏论要”：远离了四边就远离了一切边，远离了四边戏论就远离了一切戏论。由分别心来假立、由心来造者都是戏论。

“无有所缘通彻性”：“无有所缘”指诸法本来就远离了四边戏论，所以它不是依赖他法而变成无实有、空性的。“通彻性”指它自性原本就是无实有的。通过观察量去观察，通过真正的菩萨、圣者的智慧去观察、亲见时，没有丝毫的实

有法，这就是通彻性。它原本就是空，空即是现，现即是空，空而现，现而空，就是这种道理。

汝者所谓离是非，如同靶子住心前。

但你们所谓的远离是非的非有非无心并没有超越言思。无论讲“是”还是“非”，讲“有”还是“无”时，在心前始终有一个靶子，即心中的分别念从未消失，执著心没有断掉。所以无论如何都没有远离分别执著，始终落到了边上。

己二（执著无我）分二：一、总说初学者次第修行之理；二、别说闻思见派修行之理。

庚一、总说初学者次第修行之理：

自他依靠此实执，周而复始入有海，
遣除此等之对治，即是无我执著相。

自他一切众生就是因为分别心而在轮回苦海里反复流转。要遣除这样的分别执著，就要有无我、空性的智慧。尤其刚开始时，要以对“无”的强烈执著去破除对“有”的执著。

“自他依靠此实执”：“自他”指我和你等一切众生，“实执”指分别执著的心。

“周而复始入有海”：“有”指轮回。因为没有远离分别执著，所以我们无始劫至今流转于轮回中没有获得解脱。你们所抉择、宣讲的仍是轮回的因，根本不是摆脱轮回的方法。

“遣除此等之对治，即是无我执著相”：若要遣除分别执

著，就要达到“无我”，并且刚开始要以对“无我”的执著去破除对“有我”的执著。“无我执著相”也可解释为无我的智慧。

“无我执著相”能对治我们对“有边”的执著，但它实际上是个单空，不是远离八边的大空性。麦彭仁波切讲过，对一个初学者来说单空非常重要。刚开始时应该有对“无”的执著，此“无”是将有边抉择为无实有的单空，以执著此单空去对治有边或有“我”的执著，这实际上是以毒攻毒、以妄治妄，虽然不究竟，但暂时而言非常必要。我们对“我”的执著心特别强，先将有“我”抉择为“无我”，然后通过执著“无我”来对治对“有我”的执著，最后再远离此“无”边。所以这里要“无我执著相”。

未知无有之道理，仅信无有无利益，
如同对于花色绳，迷乱执著其为蛇，
观想无蛇无有利，若知无理断蛇执。

“未知无有之道理”：不知道无有之道理，即远离无边、有边等四边、八边的道理。

“仅信无有无利益”：仅仅只是在字面上明白，在口头上说“无有不是有不是无”，这种茫然相信对对治我执、烦恼没有利益，没有帮助。

很多人看到《心经》中“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是”以及《金刚经》中“万法皆空”的词句就十分相信，觉得自己已经明了，然后自以为是地去修。还有很多人认为自己在修大圆满，在修禅宗，不用勤修，不用取舍因果，也不用上早晚课，直接打坐、修

禅、安住就可以了。但轮回的根是我执，这些对断除我执不会起任何作用，对断除烦恼不会有任何帮助。想证悟诸法无我、空性，必须通过观察去了知，通过实修去实证，这样才能对治我执，对治烦恼，断除轮回之根。

“如同对于花色绳，迷乱执著其为蛇”：犹如路上的一条花绳，由于光线、视力等一些障碍导致我们将其误认为毒蛇，心里就产生了恐惧，不敢靠前。以此比喻来说明前面的道理和实义。

“观想无蛇无有利，若知无理断蛇执”：这时仅仅在心里观想“这里没有蛇，这不是毒蛇”，也没采取其他措施，这无法消除心里的恐惧。要想真正消除恐惧，就应采取措施去了解究竟有没有蛇，是不是蛇。比如拿棍子碰一碰或拿手电筒等照明，这样就彻底明白了“这是绳子，不是毒蛇，没有毒蛇”，心里的恐惧也自然消失了。

现在我们都知道六道轮回、因果不虚，都知道无我、空性。但都仅仅是在心里这样想、这样念而已，并没有真正地去观察、了知，没有真正的明白，因此心里的烦恼、畏惧、痛苦都没有消失，这是毫无用处的。明白和明白不一样，若没有彻底明白，只是心里这样想、嘴上这样说没有意义，起不到作用！必须通过理证亲自观察、分析，比量或现量地了知、证得才能真正明白。如：自己亲自观察到有人从花绳边安全地走过，以此可以推理出“这不是毒蛇，这里没有蛇”，从而消除了内心对蛇的恐惧，这是比量。自己采取措施，通过碰触花绳或者用灯光照明，亲自见到了那不是毒蛇，没有蛇，从而消除了内心的恐惧，这是现量证得。当自己亲眼所见或通过理证真正了知没有毒蛇时，视绳为毒蛇并将其执为

实有的执著心就没有了，心中的恐惧也随之消失了。若只坐在一旁观想："没有蛇，没有蛇……"，没有意义，心里的恐惧是不会消失的。

是故分析而了达，不应停留观察上，
无始实执久串习，务必再三修无我。

"是故分析而了达，不应停留观察上"：刚开始应该通过观察量去详细地进行分析，直至真正生起定解，然后就要实修了，不能总停留在观察上。若认为任何时候都不能离开观察的观点不是很合理。应先观察，明白以后就无需再观察了，就可如实地修持了。[17]

"无始实执久串习，务必再三修无我"：众生无始劫以来串习至今，对"有边"的执著，尤其是对"人我"的执著非常深厚，极难断掉。所以，首先应反复修持远离"有边"的空性，即先修持"无边"，以此来对治对"有边"的执著，如此才能断除实执。

应先通过抉择"有边"无实有、空性，再去修持远离"有边"的无我、空性，这样刻意地对治对"有边"的执著。因为众生无始劫来形成的习气，长久地串习，想彻底断除并非易事。无论是观察还是实修，先破"有边"，先修远离"有边"的空性，虽然这不是究竟的胜义谛，但这样修持也非常必要。

照见本义诸大德，极其郑重而宣说，
必须通过修无我，方可根除我执见。

---

[17] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十五讲。

“照见本义诸大德，极其郑重而宣说”：通过观察、通过修行，已如实照见诸法的本性或心之本性的诸位大德高僧们都极其郑重地给大家宣说。

“必须通过修无我，方可根除我执见”：“无我”此处指远离有边的单空，“我执见”意指“我执”这样的邪见。比如印度的清辨论师、静命论师、莲花戒（静命论师的弟子）等大德所抉择的都是暂时的胜义谛，也即相似的胜义谛，他们宣讲单空，以修持单空去对治对“有边”的执著，此种说法尤为善妙！藏地的宗喀巴大师在《菩提道次第广论》里也讲过，先强烈地执著远离“有边”的“无我”，以此对治对“有边”的执著。印藏其他很多大德高僧也都如是地按次第抉择，按次第修行，都这样积极宣说。对绝大多数众生而言，按次第抉择、修持非常符合根基，非常有利于解脱。

此乃一切初学者，无有错谬之入门，
口说最初即断此，乃是散布魔密语。

“此乃一切初学者，无有错谬之入门”：对于初学者来说，若刚开始就抉择远离八边的大空性，危险性特别大，很多人会落入“无边”或“有边”上。所以要先破“有边”，抉择远离有边的一个“无”——单空。对此道理生起定解后，再进一步破除第二边——“无边”，以断除对“无边”的执著。生起定解后，再去破除“有无边”。又生起定解后，再去破除“非有非无边”。依此次第一步步进行抉择、修持，最后才能证得大空性。这是获得证悟、成就的一种非常善巧的方法与窍诀。这样修持不会步入歧途，没有任何危险，极为正确和安全。

“口说最初即断此，乃是散布魔密语”：“此”指单空，无边。若言开始时便要立即断除单空，这是在散布魔王的密语，是在误导众生、伤害众生。

刚开始不能断除对“无边”的耽执，否则很难铲除和对治人我执等对“有边”的执著。一些利根者虽然能顿时破除四边，直接证悟远离四边的大空性，但这是极少数人，是针对相续成熟、福报大的人而言的。此处强调的是大部分人都应按次第抉择，按次第修行。这是最安全、最有利益的一种善说、方法。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也非常承许《中观庄严释》的著者菩提萨埵[18]的教理，即先抉择相似的胜义谛，最后再抉择究竟的胜义谛；先讲单空，以对单空的强烈执著去对治“有边”，最后再讲大空性。麦彭仁波切认为这是一种非常方便的修持方法，因此在此处也非常强调这一点。

所谓的远离“有边”的单空并非一个究竟的实相，但暂时而言，这种修法非常重要。若刚开始就抉择大空性，一般凡夫都无法接受，也无法修持，所以对众生只有害没有利。格鲁派的一些大德也有如是地担心：若刚开始就引导众生什么都不执著，易使之堕入无思无念的无想禅状态，这样就无法断除轮回之根，连解脱都成问题，这是非常大的障碍。麦彭仁波切在此处也强调若最初就这样宣讲、引导即是散布魔王的密语。仅仅在表面上宣讲、抉择一个大空性，实际根本无法抉择到，无法真实地利益众生。

无我执相所引发，实空胜解已生起，

[18] 静命论师，自续派的一位大德。尊者有“菩提萨埵”“静命”“慧命”“普明”等很多称呼。

尔时无有执著相，非为究竟实相故，
修离三十二增益，远离戏论大空性。

“无我执相所引发，实空胜解已生起”：“无我”指人无我等远离有边的一个单空。首先抉择远离“有边”的单空，然后深入修持，最终能在心里对远离有边的单空生起断定性的定解，即胜解信。

“尔时无有执著相，非为究竟实相故”：对“有边”和“无边”的执著都不是究竟的实相，所以先要放下对“有边”的执著，然后再破除“无边”，断掉对无边的执著。

若未对“有边无实有”的道理生起定解，则很难破除“无边”。因为心中还存有“有无”的分别，也没有断除对“有边”的分别和执著。若“有边”存在，“无边”也存在，继而“有无边”也存在。若破除“有边”，断掉对“有边”的执著，这样对“有边”的分别消失了，也就容易破除“无边”，容易断掉对“无边”的执著和分别。

具体修持时，先要通过修持单空来破除“有边”，断掉对“有边”的执著、分别。再经过进一步地观察、破立，就能破除“无边”，放下对“无边”的执著。因“有边”和“无边”相互对立，无“有边”就无“无边”。没有“有”就没有“无”，因此“有无边”就不存在了。同时与“有无边”相对立的“非有非无边”也不存在了。这样逐渐抉择，最终就能证悟远离四边戏论的大空性。

“修离三十二增益，远离戏论大空性”：“三十二增益”在小乘修法里指四谛十六行相，十六行相各以有、无二边进行执著即三十二增益。四谛指苦、集、灭、道，它各有四种

行相，共十六行相。苦谛的四行相是苦、空、无常、无我，集谛的四行相是因、集、生、缘，灭谛的四行相是灭、静、妙、离，道谛的四行相是道、如、行、出。三十二增益都属于边和戏论，修持远离三十二增益就是远离四边、远离一切戏论的大空性。

自续派暂时抉择了相似的胜义谛，它最后抉择究竟胜义谛时也承许远离四边八戏的大空性，即远离三十二增益的大空性。

彻底了悟实空后，空性显现缘起性，
现空何者皆不执，如同火中炼纯金，
于此必能起诚信，

“彻底了悟实空后”：“彻底了悟”指不是在字面上，也不是在表面上，而是在心里真正地了知、证悟。“实空”指远离有边的一个单空。

“空性显现缘起性”：当我们彻底了悟实空并生起定解后，单空是不究竟的，无边不是一个无有，而是从空性中生起缘起法。诸法本体上是性空，显现上是缘起，二者一体，不是多体。

“现空何者皆不执”：既不执著于现，也不执著于空。“空”不是一个仅远离有边的“无”，“现”也不是一个仅远离无边的“有”。有即是空，空即是有；有即是无，无即是有；空即是现，现即是空，此二者是一体的。“不执”指远离了二边，“无”不是一个单独的“无”，“有”也不是一个单独的“有”。“有”和“无”无别，“无”和“有”无别，因此都不执著。

“如同火中炼纯金”：在火中历经十六次提炼后所得到的金子为纯金，其中没有任何杂物。以此比喻说明：先次第抉择大空性，最后证悟大空性才是真正的诸法实相，才是真正的究竟圆满。

“于此必能起诚信”：此时才能生起真正的诚信，生起真正的胜解信。

否则极为甚深要，印藏诸大成就者，
长久精勤所证义，奇哉愚者于瞬间，
说是证悟起怀疑。

“否则极为甚深要，印藏诸大成就者，长久精勤所证义”：缘起性空的道理非常深奥，是远离言思、不可思议的一个义理，所以说“极为甚深要”。印藏很多大成就者都是通过长期精进勤奋地学修，最后才能证得。

印度的大成就者如清辨论师、月称论师、那诺巴、帝洛巴等以及藏地的大成就者如玛尔巴、密勒日巴、荣索班智达、无垢光尊者等经历了千辛万苦、诸多磨难，长期精进、勤奋地学修，最后才证悟诸法实相，获此成就。佛祖释迦牟尼佛在示现上也是经过三大阿僧祇劫最后才了知、了悟，才能够证得。

“奇哉愚者于瞬间，说是证悟起怀疑”：然而某些人竟然宣称自己几分钟、几个小时就证悟了，这着实令人怀疑。

藏地有些上师的口气非常大，说大圆满或大手印谁学谁成，白天学白天成就，晚上学晚上成就，任何时候学都能成就。有些弟子自认为很有福报、善根，仅仅听上师所说的几句悄悄话就觉得自己已见到心之自性，已经开悟、证悟了。

在汉地，这种盲修瞎练的状况更加严重。很多人既没有获得传承，也没有依止上师，仅看了一两遍《金刚经》、《心经》就认为自己已经开悟、证悟了，然后盲修瞎炼。最终如同水里的石头没有任何变化，只是自欺欺人罢了。在藏地，尤其修大圆满、大手印的人普遍存在此问题；在汉地，自认为修禅宗的人里也普遍存在此问题。所以大家一定要小心、要注意！

开悟、证悟并不容易，不能仅凭随便翻看了一些书或听闻一些开示就说自己明白了、开悟了，这极为不可信，令人怀疑。所以大家不要以盲引盲、自欺欺人。若真心想解脱、想成就，就要按次第如法修行。诸法抉择为大空性是按次第的，成就也必须按次第。我们现在所学修的大圆满法是九乘之巅，是即身成佛最殊胜的方法，但也要按次第先修加行，再修正行，如此才能真正获得成就。抉择大空性时先抉择“有边”空，然后再依次抉择“无边”、“无有边”、“非有非无边”为空，最后才能真正抉择、证悟大空性。所以按次第修持才是最如法的。

正行现有诸轮涅，超离有无之本义，
有无何者皆不成，偏袒执著有戏论。
是故以理分析时，未见成立何生执？

“正行现有诸轮涅，超离有无之本义”：“现”指显现，“有”指三有。“诸轮涅”指轮回、涅槃这些法。“超离有无”指已经超越、远离“有边”、“无边”、“有无边”、“非有非无边”四边。属于轮回和涅槃的法都是远离四边的。

“有无何者皆不成”：诸法在“有边”、“无边”、“有无

边”、“非有非无边”等任何“边”都不成立。

“偏袒执著有戏论”：偏袒执著“有边”或“无边”都属于戏论。轮涅一切法都是远离四边、远离一切戏论的，这是诸法的实相、真理。

“是故以理分析时，未见成立何生执”：依靠理证仔细分析时，发现四边都不成立，远离了“有边”、“无边”等一切边，这时对“有边”、“无边”等一切边的执著自然消失。

然离四边戏之理，观察而引定解生，
自然光明之智慧，胜观之现如明灯。

“然离四边戏之理，观察而引定解生”：指通过观察而能对一切法远离四边戏论的道理生起定解。

“自然光明之智慧，胜观之现如明灯”：虽然一切法远离四边戏论，但不是一个单空，它没有远离自性光明。自性光明能从空性中自然显现，这是“胜观”。若没有这样的分明或自性光明的智慧，那是“寂止”。

当我们去证悟远离四边大空性时，不仅仅是“寂止”，还有“胜观”。“胜观”就是自性光明，即本具的智慧。当我们证悟大空性时，本具的智慧就会自然显现，如明灯般地遣除相续中的无明黑暗，心灵上的疑惑就会立即消失。

“正行现有诸轮涅”到“未见成立何生执？”这几句偈颂抉择的是诸法实相的本来清净分，“然离四边戏之理”到“胜观之现如明灯”这几句偈颂抉择的是自性光明分，二者是不二的、一体的。自性光明之智慧不离空性，从空性中自然显现。诸法实相上，本来清净和自性光明不二双运，也是一体的。我们讲过，但凡落入“边”的都不合理，远离有无

一切边即是合理、正确的。

根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗，
即是此一对治故，何时修当生定解。

诸法的实相是远离四边的大空性，与此大空性相违背的就是四边戏论。要从根本上铲除对四边戏论的执著，唯一的就是对诸法的实相生起真实的定解。[19]

“根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗”：“彼”指远离四边的大空性。诸法的实相是远离四边的大空性，和大空性相违背的就是四边戏论。证悟大空性最大的障碍就是执著四边的愚痴黑暗，所以要根除这种愚痴黑暗。

“即是此一对治故，何时修当生定解”：要从根本上铲除对四边戏论的执著，唯一的方法就是对诸法的实相生起真实的定解。铲除了对四边的执著才能显现远离四边的这种大空性，这是诸法的事实真相、真理。

庚二、别说闻思见派修行之理：

同时破除四边戏，即是离意本法界，
然而薄地凡夫者，顿时现见困难故，

破除四边戏论的同时，当下就是远离意境的本来法界。但对于薄地凡夫而言，瞬间同时破除四边，不去执著“有边”、“无边”、“有无边”、“非有非无边”是非常困难的。

“同时破除四边戏，即是离意本法界”：“同时”就是当下。破除四边戏论的同时就是远离意境、意识的本来法界。

[19] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十六讲。

瞬间破除了四边戏论、远离一切四边的同时就能真正显现本来的法界，即诸法的本性、法性。若有戏论、有分别，就不是法界本性，也不是究竟的胜义谛。究竟的胜义谛是当下远离一切戏论、远离一切四边的。

“然而薄地凡夫者，顿时现见困难故”：“薄地”指凡夫的境界，“顿时”即当下，“现见”即远离四边的空性。因为在凡夫的境界里是有分别的，属于言思范畴，用言思去取境时即以分别去取境。当执著“有”的同时不会去想“无”，而执著“无”的同时不会去想“有”。所以，若四边立即都要消失，都不去想、不去执著，对凡夫而言是不可能的，他无法同时破除四边。远离四边的空性是超越言思、无分别的，所以直接地去了知、证悟对他来说非常困难。

轮番破除四边戏，即是闻思之见派。

“闻思”指言思。“闻思之见派”是闻思的一种境界，通过闻思而生起的是闻定解和思定解，即通过观察、思维而得到的见解、生起的定解。

在闻思阶段，应以观察量或窍诀轮番交替地去破除四边。通过执著“无边”来破除“有边”，再通过对“有边”的执著破除“无边”，接着通过执著“非有非无边”破除“有无边”，最后再通过对“有无边”的执著破除“非有非无边”。

言思的境界即需要这样轮番交替地推翻这些边，从而逐渐证悟远离四边的大空性。先执著“无”，然后又执著“有”，这是分别念的过错，是没有办法的。但以此最终也能对远离四边的大空性生起相似的定解，只是无法生起真实的定解。真实的定解是远离四边、远离分别念的。没有远离分别念、

远离执著，只能生起相似的定解。若能在此基础上继续串习，最后通过修行就能证得真实的定解。这时一切分别念都消失了，已经超越世间、远离一切戏论。凡夫就要这样轮番交替地抉择大空性，这样去修行，去了知、领悟大空性。

于此愈来愈修习，定解愈来愈明显，
灭尽颠倒之增益，智慧增如上弦月。

“颠倒”指对真相的颠倒，“增益”即三十二相增益。“智慧”指无我、空性的智慧，也可以说本具的智慧。

虽然还没有真正亲见本具的法性，没有真正证悟大空性，但凡夫暂时证悟了相似的胜义谛，生起了相似的定解。随着修习越来越精进，定解会越来越明显，会越来越接近真实的定解、真实的胜义谛。本具的无我、空性的智慧会逐渐显现，如同初一至十五的月亮越来越圆满，越来越明亮。最终能真正现量见到法界本性——大空性，这时一切颠倒、分别、执著都会消失。

在凡夫地虽然不能现量见到，也不能真正证悟大空性，但可以通过观察量去观察，用轮番交替的方法破除四边八戏。虽然不能当下同时破除、消灭，但可以逐渐了知、证悟远离四边八戏的大空性，然后再反复地修持，反复地串习。修持、串习的程度越深，大空性的义理就越明显，最终能现量见到。这时一切戏论同时消灭，“有边”、“无边”等四边也同时被破除，那些分别执著也随之消失，智慧逐渐增上，最后能够断证圆满。

不执一切恶见者，不成任何之实法，
定解岂能生起耶？是故无法断障碍。

最初就不执著一切，放下一切，什么也不想，什么也不做，保持一种无想的状态，这是恶见、邪见，是堕落的因。没有以观察量观察，也没有以窍诀修行，怎能对诸法无实有、大空性的道理生起定解呢？因此也就无法对治烦恼、对治习气。

“不执一切恶见者”：刚开始就认为“不执著一切”、“放下一切”，然后什么也不想，什么也不做，安住在一种无想的状态中，此即“不执一切”。这是一种恶见、邪见。恶见是因为这是堕落的因，邪见是因为它是不正确的见。

“不成任何之实法，定解岂能生起耶？”：没有以观察量观察，也没有以窍诀修行，怎能对诸法无实有、大空性的道理生起定解呢？

佛在经中讲过，哪里有吉祥，哪里也就有不吉祥。因为哪里有佛，哪里就有魔；哪里有正法，哪里也就有邪法。大圆满法非常殊胜，但修大圆满法的人也有误导众生的，也有步入偏道的。一些人认为修大圆满法不用修加行，直接修正行就可以；不用闻思，直接安住就行。这就是误导众生。除了极少数的利根者，大部分人都不可能通过这样的修行而成就。在汉地，禅宗的法确实殊胜、方便，但很多人学偏了，认为修禅就是善念、恶念都不用去想，好事、坏事都不用去做。事实上对凡夫来说，最终没去做的都是好事，因为不让他做坏事他也一定会做；不去想的都是善念，不让他想恶念他也会想，无法阻拦。众生本来就是这样的凡夫，所以不用劝他“放松”。现在很多人自诩“我是修大圆满的”、“我是修禅宗的”，不受持戒律、不取舍善恶，内心没有信心，也没有悲心，杀盗淫妄酒样样俱全。哪有这样的修行人？哪有

这样的成就者？不用多说，一看就明白了！

“是故无法断障碍”：“障碍”指烦恼、习气。因为内心没有生起定解，就无法对治烦恼、对治习气，虽整天打坐，却烦恼依旧、习气依旧。

是否对诸法的实相生起定解，就看烦恼、习气是否减少或断掉。若没有，就说明相续中没有生起定解。所了解、明白的只是字面上的，根本不是真正的明白，所以是相似的定解。

我们修大圆满是先修加行，再修正行；先观察，然后再安住；先执著，然后再不执著。先修加行打基础，再去修正行。先观察、抉择、执著，再不去执著，才能达到不执著的境界。若没有加行，如没有出离心、菩提心的基础，再观察，再抉择无我、空性也徒劳无益，都是空中楼阁。在出离心、菩提心的基础上去观察、抉择，这时也不可能立即达到无分别、无执著的境界。也需先分别、执著，按次第破除四边或八边戏论，然后再去修。还需要有消业积福这样的助缘，再去观察。观察也不是随便思维一下、破除一下，必须以上师的窍诀、以传承的窍诀去破除，如此观察才能作出正确抉择，才能真正证得，之前是不可能的。

释迦牟尼佛经历了三大阿僧祇劫最后才证得，印藏那些大德高僧也是经历了千辛万苦，经过不断地修持和领悟，最后才证得。哪有随随便便在耳边说了几句悄悄话或自己随便看了一两遍《金刚经》就证得的？不可能！上师麦彭仁波切讲过，这是非常值得怀疑的。

一些修大圆满、修禅宗的人到哪里都要口诀，“上师”立刻就能抓住他的弱点说：“行，我给你口传。”然后在他耳

边装模作样、悄悄地随便念了几遍，说了几句，就说："我已经把口诀传给你了，你差不多快证悟了。"其实弟子什么也没听懂，就随声附和："是！""感觉怎么样？""好啊！""是不是证悟了？""是，我证悟了。"汉地还有一些人根本没有依止上师，认为当年六祖只是听《金刚经》就开悟了，自己也学六祖慧能，才看一两遍《金刚经》就觉得自己开悟了，什么都明白了。"万法皆空、四大皆空嘛！"然后去劝说别人："不用学别的了，读《金刚经》就行。"真正有修有证的人是不会相信这些的，哪有这么容易啊？

戊三、辨别正修与盲修：

正修盲修之差别，断证增进而了知，
犹如由从烟子相，可以推出存在火，

是正修还是盲修，是正确的还是错误的，以断证的功德来判断！犹如我们虽然没有看到山后的火，但通过山顶上冒出的烟就可以推测山后有火的存在。同样，若我们相续中的烦恼和习气减少了，智慧增长了，就说明这是正修，是正确的。否则就是盲修，是错误的。

"正修盲修之差别，断证增进而了知"："断"是断惑、断烦恼，"证"是证得无我、空性的智慧。是正修还是盲修，是正确的还是错误的，以断证的功德来判断！若相续中烦恼和习气减少了，智慧增长了，就说明这是正见、正修，是正确的。若烦恼增长了，智慧减少了，那就是盲修，肯定有邪见，是错误的。所以是正修还是盲修，有没有正见，就看断证功德是增长还是减少了，或者和原来一样？这是最好、最

正确的标准。很多人仅凭内心的一些觉受去评价与衡量是不可靠的。正见是正见，觉受是觉受，这是两回事。

“犹如由从烟子相，可以推出存在火”：我们虽然没有亲见山后的火，但通过山顶上冒出的烟就可以推测山后有火的存在。同样，自己内心的这种见解是正见还是邪见，是了义还是不了义，就看断证功德有没有增长。

这里用山后的火和山顶上冒出的烟来比喻入定和出定，入定的见解和智慧是否正确、是否了义，就看出定时断证的功德是否增长。我们可以在出定时观察自己的断证功德。若烦恼减少了、智慧增长了，以此可以判断自己入定状态中的见、智慧是正确的；若烦恼没有减少、智慧没有增长，就可以判断自己入定状态中的见不是正见，是错误的。

因为盲修与瞎练，非为断证功德因，
反是生起功德障，故如汉茶过滤器，
灭尽教证增烦恼，尤其不信业因果。

没有正见的盲修瞎练不是断证功德的因，反而变成相续中生起断证功德的障碍。就像汉茶过滤器，茶叶里的精华都流失了，剩下的都是废渣。既不相信教证也不相信理证，行为既不符合教证也不符合理证，烦恼越来越多，内心的无明越来越严重，尤其不相信因果，不断恶行善。原有的信心、悲心等一些功德逐渐流失了，余下的就都是一些邪见、恶业。

“因为盲修与瞎练，非为断证功德因，反是生起功德障”：没有正见的盲修瞎练不是断证功德的因，反而变成相续中生起断证功德的障碍。烦恼越来越多，智慧越来越少，分别越来越重，内心的无明越来越严重，就是“生起功德障”。

“故如汉茶过滤器”：就像茶经过过滤器后，茶叶的精华均已流失，剩下一些废渣。有些人在没有修大圆满法、禅宗时，还能生起少许的信心和悲心，还有一点精进。修法后连原先稍微具有的悲心和信心都没有了。对上师三宝没有丝毫的信心，对众生没有丝毫的悲心，相续越来越恶劣，越来越没有出离心，对轮回、因果的恐惧心也没有了，越来越懈怠，这都是盲修瞎练的征相。原有的一些功德逐渐流失，仅剩下一些邪见、恶业。

“灭尽教证增烦恼，尤其不信业因果”：既不相信教证也不相信理证，行为既不符合教证也不符合理证。烦恼越来越多，内心的无明越来越严重，尤其不相信因果，不断恶行善。

灭尽教证、理证肯定没有正见、没有智慧，烦恼、习气会越来越重，分别执著心会越来越强。这种人什么也不信、不学、不修，尤其不相信因果，不断恶行善。自认为见解高，已超越因果，造作杀生吃肉等恶业肆无忌惮。这不是超越因果，而是毁灭因果！现在不信因果的情况特别普遍，大家要特别注意！

我再三强调基础，劝大家学加行，但还有很多人在制造障碍：“怎么还修加行？为什么不修一个捷径的法，为什么不修一个殊胜的法？”什么叫殊胜的法、捷径的法？我所教授给你们的都是必经之路，哪有比大圆满法更殊胜的法？

修大圆满法必须先修加行，再修正行。大圆满法的正行分为正行的加行和正行的正行，而正行的加行就是按次第破除四边八戏之言说，将外境抉择为心，心抉择为空，空抉择为自性光明。正行的加行又分身加行、语加行、意加行。意

加行就是破心房、“拆毁心房”，即破除心，将心抉择为大空性。若没有加行的基础，怎能认识、证悟心之自性，见到本来面目？怎么能回归当初呢？无始劫至今，我们都没有认识、证悟心之自性，没有见到本来面目，现在仅凭你随随便便的几句言辞就能见到本来面目、就能认识心之自性了？若这么容易，无始劫以来到现在，你为什么不明心、不见性呢？为什么没有解脱、没有成佛呢？

实际上，说容易也容易，说不容易也非常不容易。轮回和涅槃如同手心和手背，轮回即是涅槃，涅槃即是轮回；现即是空，空即是现。对一个凡夫来说，虽然是手心手背，但却非常难。因为不明白，所以在轮回。不明白最终障碍自己的是无明，无明就是没有认识或认识不到。若认识到了，当下即在涅槃里，到达了彼岸。但不是那么容易就能认识的。

若具正见之明目，前所未有证相增，
现见空性功德力，于业因果缘起法，
无欺惑性生诚信，一切烦恼渐微薄。

若具有正见的明目，前所未有的智慧就会增长。现量见到了远离一切戏论的大空性，以此功德力，对业、因果等缘起法才能真正生起定解，贪嗔等一切烦恼会日渐减少。

“若具正见之明目，前所未有证相增”：“证相”即证悟的这个相、智慧。若具有正见的明目，前所未有的智慧就会增长。

“现见空性功德力，于业因果缘起法，无欺惑性生诚信”：现量见到了远离一切戏论的大空性，以此功德力，对业、因果等缘起法才能真正生起定解。空性见不是断灭因果

的，证悟空性的层次越高，对因果无欺性的信心会越坚定。莲花生大士讲：“是故见解比虚空高，取舍因果较粉细。”意思是见解越高，对因果的取舍越严谨、越仔细。因为空性的见解越增长、越稳定时，对缘起法尤其对因果不虚、无欺的道理越能生起定解。“生诚信”指能够生起定解、胜解信，即无有怀疑、无有退转、无有动摇的信心。

“一切烦恼渐微薄”：真正证悟空性后，行善断恶一点都不难。这时烦恼、习气少了，取舍因果、受持戒律都是自然而然、轻而易举的。

在对缘起性空的道理没有生起真正的定解之前，取舍因果难，受戒也难。我经常跟那些年轻的出家人讲，若是去控制、压制，的确很困难。通过修行，最后自然而然就能做到。戒是净，心里清净了，烦恼生不起来，这时才是戒圆满。但现在就得控制，不能再继续造业。虽然贪心、嗔恨心、嫉妒心、傲慢心等烦恼还没有彻底消失，但我们在言行上没有去造这些恶业、坏事也行，要这样一步一步地做。我们都在修行，也发心出家了，有这个机缘，就要认真修持，早日让自己的戒行圆满。

丁三、以承上启下而结尾：

观察引生定解中，一缘安住之等持，
未见殊胜见之义，见义不堕于一方，
虽无任何执著相，然如哑巴品糖味，

通过观察量去进行正确地观察，通过窍诀去修行，一定会在相续中对诸法的实相生起真实无伪的定解。在现空双运

的实相境界中自然安住才是究竟的禅定。这时找不到丝毫实有的法，远离了四边。虽然无可执著、远离言思，但如同哑巴吃糖一般，内心深处的觉受却明明了了。

“观察引生定解中”：通过观察量正确地观察，通过窍诀去修行，才能在相续中生起真实无伪的定解。

“一缘安住之等持”：真正生起定解后就在现空双运的实相境界中自然安住，这才是究竟的禅定。“一缘”即现空双运的境界，也就是法界本性、诸法的究竟实义。

“未见殊胜见之义”：“未见”指通过观察、通过窍诀没有找到一个丝毫实成的法，所以就是无见。最殊胜的见义就是无见——大空性。

“见义不堕于一方”：见义不堕四边的任何一边，除此四边再无其它边。“不堕于一方”即远离四边，远离一切边的意思。

“虽无任何执著相”：虽无有任何执著的相，那这时会有感受、觉受吗？有！

“然如哑巴品糖味”：如哑巴吃糖一般，他心里明白糖的味道，但无法表达。这时虽远离言思，无法思维、表达，但内心深处非常明了，非常有觉受。

恒修瑜伽士境界，并非唯由观察生。

真正的瑜伽士的境界、觉受、内心的那种明了不是通过观察或者思维而生的。那时没有思维而生的，没有观察而生的，一切戏论都消失了。

瑜伽士是真正见性、证悟空性之人，他的心已融入法界本性中。我们作为一名佛弟子，作为一名智者，应以此标准

去判断、衡量。并非留有长发、戴白耳环、穿白披单的人就是瑜伽士，然后去礼拜、去依止。若我们有如此殊胜的清净观，能把一切观为清净圆满，就应该去顶礼牦牛、蚊子、苍蝇等，因为它们都有佛性，都是未来佛。现在很多人都说自己是瑜伽士，然后随便找借口吃肉、喝酒，恶事做尽。我们现在是凡夫，在凡夫的境界里就有分别，不分别也不行。所以我们应有正确的判断能力，不能和那些没有智慧的人一样。

还有人宣称自己是活佛，大家也不要轻易相信。是不是活佛就看他有没有弘法利生的事业。有弘法才有利生，没有弘法就没有利生。弘法就是弘扬教法、证法，教法是经藏、律藏、论藏三藏；证法是戒、定、慧三学。在众生的相续中建立戒定慧三学的功德叫弘扬佛法。寺院修建得再宏伟壮观也不是弘法，佛像造塑的再多也不是弘法，四处化缘也不是弘法。不是弘法就不是利生，弘法本身就是利生。若想利益众生，就应弘扬佛法，弘扬教法、证法。若有弘法利生事业的人就是转世活佛。衡量、判断瑜伽士、空行母的标准，即观察他们有没有明心见性。若明心见性了，肯定有弘法利生的事业。若不以此标准，自己会造业的。

我们作为佛弟子，一定要做一个智者，不能成为愚者。在任何境界中、在任何情况下，都要以智慧去观察、去取舍，这非常重要！

四、观察修还是安置修

在汉藏两地，从前至今都普遍存在一个问题：修正行时，尤其修大中观、大手印、大圆满时，是观察修还是安置修？对此，教界众说纷纭，各抒己见，相互间辩论也比较频繁。流浪者提出这个问题是因为他四处漂泊，对外面的情况了如指掌，知道各宗各派对此问题普遍存在疑惑，始终没有一个确切的答案。而且他深知这些难题不易解答，也不易了知，现在在眼前有一位看似有修有证的老仙人，他很想观察这位老仙人内心的智慧和境界的高低，所以向老仙人提出了这个问题。[20]

丙四（观察修或安置修）分三：一、宣说他宗；二、建立自宗；三、总摄要义。

丁一、宣说他宗：

修行大乘见解时，观察安住何应理？

“大乘”在此处指大中观、大手印、大圆满等。在修习大中观、大手印、大圆满等无上大乘的殊胜见解，尤其是在入定修行时，是观察修还是直接安住修？哪一种是合理、正

[20] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十七讲。

确的？有人认为是观察修，任何时候都不能离开观察；有人认为是安住修，直接安住就可以了。你承许哪种观点，对此有什么样的抉择？

下面是老仙人的回答：

有说不察安住修，观察遮障本性义，
是故不经何观察，笼统直接而安住。

有一种观点认为：不用观察，直接自然安住就能显现本具的智慧与光明。观察就是分别、执著，如此就会遮障诸法的本性实义。因此不以观察或其他所依，直接自然安住，这时才会显现本具的智慧和光明。犹如水池里的月影，只有平静的水面才能清晰地显现月影。若有人将水搅动，水面变得混浊，此时根本无法显现月影一样。所以不用观察，放下一切分别念，直接安住即可。

修大中观、大圆满的持这种观点的人较多。如一些修大圆满法的人认为：以上师的窍诀自然安住就可以了。大圆满窍诀可令我们直接证悟心之本性，认识本具的觉性。当我们真正得到这种窍诀时，就证悟自性了，之后便可自然安住于那种觉悟和见解中，这是对的。

但一般人很难获得上师的窍诀，尤其是令你证悟本性、认识心之本来面目的殊胜窍诀，只有相续非常成熟的人才能得到。相续没有成熟，上师给再多的窍诀也毫无用处，你不可能得到，也不可能证悟。对一个刚入门的初学者来说，不一定有如此大的根基，相续不一定完全成熟，因此不可能获得上师的大圆满的诀窍。在这种情况下，让他自然安住是错误的。《大圆满愿文》里虽有“戏论观察妄加分别心，寻觅

修行自己徒劳因”的偈颂，但这是指悟后起修，没有证悟之前不是这样修的。从古至今，对于大部分众生的根基而言，修大圆满法时不修加行直接修正行，不经过观察修而直接笼统安住，这都是不正确的。

汉地禅宗所承许的也是安住修，即任何时候都不需要观察。他们认为应放下一切分别执著，在那种无思的状态中安住。若以观察量去观察，无异于增加分别念、妄念，是“着相”，所以不能着相，要直接安住。

有说唯一需观察，远离观察之修行，
如同入眠无利故，任何时皆需观察。

还有一种观点认为：修行时，尤其是修正行时，任何阶段都要观察。若不观察而直接安住修，也许能进入一些状态，但这如同迷乱状态中的睡眠一般，对断除我执、烦恼不会有丝毫的利益。因此无论是出定还是入定，任何时候都要观察。

为什么说不去观察，离开了观察就如同睡眠一样？因为此时没有见解。睡觉的状态是迷乱的状态，入眠的时间再长也不可能对治我执、断除烦恼。同样，若不以观察量观察，没有生起定解，心无见解，对断烦恼、断我执乃至解脱成佛都不会有丝毫的利益。

这主要是格鲁派一些大德所持的观点。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》里讲过，雪域前中观派的一些大德认为“不要观察，应远离一切执著而入定修行”的观点不太正确。因为若不观察，不具有这种力量，破我执、断烦恼将非常困难。所以他认为任何时候都要观察，尤其是起始阶段要修单空，以执著无边来对治对有边的执著。

这两段偈颂是在阐述他宗的观点：一个是任何时候都不许观察，直接自然安住修；另一个是任何时候都不能离开观察。那么自宗是怎样抉择的呢？

丁二（建立自宗）分二：一、总说；二、分说。

戊一、总说：

修行不应偏执著，观察安住之一边。

老仙人回答说："修行时，无论是修大中观、大手印、还是大圆满，都不应偏执任何一边，即执著任何时候都不观察只自然安住的修法，或执著任何时候都不离观察的修法。"因此，他宗的两个观点是偏堕一边的，都是错误的。

戊二（分说）分三：一、以大中观方式而说；二、以大圆满方式而说；三、真实宣说修行次第。

己一、以大中观方式而说：

不察安住而修行，虽有成就寂止者，
然修未生定解故，舍弃解脱之正道，
唯一明目之定解，无法遣除诸障碍。

此处驳斥的是不察而安住修的观点。若任何时候都不观察而直接安住修行，也许会修出一些世间的禅定——欲界、色界、无色界的禅定，也能获得一些世间的成就，比如神通、神变等，但这都只是寂止，没有胜观，对无我、空性的智慧不会生起定解。这种定解犹如解脱道上修行者的唯一明目，

若不具足就无法断除我执等烦恼，无法超出三界而到达解脱的彼岸。

“不察安住而修行，虽有成就寂止者”：若任何时候都不观察而修，尤其是一开始就控制分别念，以安住的方式起修，通过精进修行也许最后能入禅定，进入状态，成就寂止。但这都属于世间的禅定，只有寂止，没有胜观。“寂止”在此处指定。“胜观”即无我或空性的智慧。

“然修未生定解故”：若对无我、空性没有生起定解，那就只有寂止，没有胜观。能对治我执、烦恼的是胜观，不是寂止。寂止能修出一些世间的禅定，也许能生起一些觉受，获得一些世间的成就，如神通、神变等。但若没有无我、空性的智慧，就不能断除我执、断除烦恼。出定时仍是个凡夫，烦恼、习气依旧，不可能超出三界。

“舍弃解脱之正道”：“解脱之正道”，真正正确的通达彼岸的解脱正道就是对无我、空性生起定解，具有胜观的功德。对一个渴望了脱生死的人来说，他为求解脱而修行。不察安住修会让他失去解脱之道，若最终未能如愿，定会大失所望，这是一种非常大的伤害与错误，所以不能这样修行。

现在很多人，尤其修大圆满法、禅宗的人存在这样的问题。有的人十分精进，能进入禅定的状态，甚至能产生一些觉受，修出了一点世间的禅和世间的神通、功德，但这些与解脱毫无关系。入定的时间即使再长，功夫再深，也无法断除我执、断除烦恼痛苦；所获得的觉受即使再强烈，无论是乐觉受、明觉受还是无分别觉受，也不能断除轮回的根从而获得解脱；神通即使再大，也无法逃脱三界。这里是指在断恶行善的基础上直接安住修，且小有成就的情况。若无断恶

行善，即使能修出些许无想的禅定，将来也只能投生到畜生道、饿鬼道等感受果报，连人天福报都难以触及，更不可能解脱成就。所以这样修是没有意义的。

“唯一明目之定解”：“明目”喻指见解、定解。要遣除解脱、成佛的障碍，即烦恼障、所知障等，唯一的方法就是对无我、空性生起定解。

“无法遣除诸障碍”：若未生起定解，就无法遣除解脱的障碍——烦恼障和成佛的障碍——所知障。这样，解脱、成佛对我们而言就变得遥不可及。所以，定解尤为重要，胜观亦如此！

若未了知法自性，又能修行何法也？
庸俗妄念修何用？如同盲人入道中。

若未了知诸法无我、空性之理，又能修持什么法呢？在对诸法之自性生起定解后，就保持在这个状态中修。若是没有见解，怎样修持啊？普通的妄念、分别心是轮回的因。若心无定解，保持这种庸俗的妄念，修这样普通的妄念，这样修行不但无法到达彼岸，甚至会失去自己的解脱慧命。如同盲人入险道一般，看不见道路，甚至会身陷绝境而失去生命，终无法到达目的地。

“若未了知法自性，又能修行何法也”：若没有了知、证悟诸法的自性——无我、空性，那能修行什么法呢？离开见解、定解，怎么修？尤其在正行阶段安住时，是以见解、定解起修，然后保持这种状态。没有见解就没有修行。

“庸俗妄念修何用？”：“庸俗妄念”指普通的一个妄念。若对无我、空性没有生起定解，没有任何的了知，仅保持一颗凡夫的分别心，修一个普通的妄念，有什么用处？这种分

别心肯定是轮回的因。我们不是渴望解脱吗？修这样一个轮回的因有什么意义啊？

“如同盲人入道中”：这种修法如同盲人进入险道一般。盲人没有双目，不但不能到达目的地，甚至会陷入绝路而失去生命；若依此法去修行，我们不但无法到达彼岸，甚至会失去解脱之命。

无始迷乱之习气，颠倒执著自性者，
未百般以方便理，精勤观察难证悟。

众生无始劫以来一直处于迷乱的串习中，所执著的都与诸法的自性相颠倒。若不以各种方便的理证和观察量对诸法实相进行百般观察，则难以证悟。

“无始迷乱之习气，颠倒执著自性者”：众生无始以来因迷乱的串习而去执著与诸法的自性相颠倒的显现。属于轮回的法都是不净的，但我们却将之视为清净；属于轮回的法都是痛苦的，但我们却将之视为快乐；轮涅诸法的自性都是无我的，但我们却将之视为有我；缘法都是无常的，但我们却将之视为恒常。这都是颠倒！佛说：“诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，寂静涅槃。”这才是诸法的自性，但我们都视为了恒常、清净、快乐、有我、成实。

“未百般以方便理，精勤观察难证悟”：因长期如此迷乱、串习，要破除甚至断掉这些习气，困难重重。只有通过观察力百般观察，通过各种方便百般修行，最后才能证悟。否则非常难，更不用说彻底断除。所以开始就要通过各种渠道、方法、观察力去观察，这样最后才能证得诸法实相。

因为耽著迷乱相，与见真义相违故，

串习世间黑暗中，难获真如之光明。

“因为耽著迷乱相，与见真义相违故”：因众生无始以来执著迷乱的显现，恶劣的串习尤为深重，这违背了诸法的真相、真理。

“串习世间黑暗中，难获真如之光明”：在世间久经串习的层层黑暗中，极难现见离戏真如空性的智慧光明。若要断掉这些恶习，就如同在黑暗中欲获得真如之光明一样难。

己二、以大圆满方式而说：

虽有往昔之宿缘，成熟上师加持力，
观心生住与来去，通达实空意义者，
然而如此极罕见，人人不能如是证。

若弟子往昔有过修行，现在相续已然成熟，具足信心。上师凭借强大的加持力，以殊胜的窍诀让弟子直接观心的生住与来去，从而令其直接通达与证悟诸法无实有、大空性的真理。但这种情况非常罕见，不是人人都能如此证悟的。

“虽有往昔之宿缘，成熟上师加持力”：“往昔之宿缘”指具有这种机缘：往昔有过修行，现在相续成熟且怀有强烈信心的弟子。他与具有加持的上师碰到了一起。

“观心生住与来去，通达实空意义者”：上师让他直接寻找心的来源、住处、去处，通过这种简简单单的窍诀让他通达并证悟了诸法无实有、大空性的真理。修持大圆满法和禅宗的人里有这样证悟的。这都是宿缘成熟且具有信心的人，经过上师无与伦比的加持或给予窍诀，直接去观察这颗心，没有找到心的来源、住处、去处，从而通达证悟了诸法

实相。

“然而如此极罕见，人人不能如是证”：藏汉两地，在历史的长河中虽然出现过这样的人，但那是凤毛麟角，极其稀有难得。对大多数人而言，证悟的过程艰难不易！

探求本来清净义，必须究竟应成见，
仅从离戏分而言，二者无有差别也。

想证悟、通达密宗所讲的诸法本来清净之义，必须具有中观应成派的究竟见解和抉择方法。从离戏空性的角度而言，密宗讲的本来清净和显宗中观讲的远离四边戏论的大空性无任何区别。

“探求本来清净义，必须究竟应成见”：“本来清净”主要在密宗里提及，要通达、证悟万法本来清净的义理，必须掌握应成派的抉择方法，持有应成派远离一切戏论的大空性的见解，否则就无法证悟密乘所说的本来清净之意。

“仅从离戏分而言，二者无有差别也”：站在空性的角度而言，密宗本来清净的见解和显宗中观远离四边戏论的大空性的观点无任何区别。

为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智，
离境有境亲体验，空乐无二之法界。
现明觉性此三者，即是大乐之异名。

为遣除显宗对空性的执著，密宗主要强调大乐智慧。只有远离能取所取、远离意识，才能亲身体验到乐空无二的一真法界之自性。“现”、“明”、“觉”三者和“乐”同义，都是“大乐”的异名，实际上也是“大乐”。

“为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智”：显宗和密宗在见解上是否没有区别？不是！二者对空性的见解是一致的，但密宗强调了大乐智慧，这是为遣除显宗对大空性的执著而宣说的。显宗仅讲大空性，在极其郑重地抉择、宣讲大空性时会对其产生一些耽著。为遣除这种耽著，密宗着重宣讲了大乐智慧。“大乐”不离空性，显宗着重讲空性，密宗着重讲大乐，或者光明、觉性。

从诸法本体的角度而言，显密都承许大空性。但从显现的角度而言，二者的观点是有区别的。显宗也讲现空无二，却不强调“现”，不强调大光明、大觉性、大乐智慧，着重抉择和宣说的是体——诸法的本性，即大空性。显现有清净和不清净之分，密宗主要强调显现，尤其是清净的显现，如大光明、大觉性、大乐智慧。

宣说大乐智是密宗的特点。为什么说“大乐”？因为它是远离言思、远离能取所取、无有迁变的智慧。大乐不离空性，乐空不二。乐和乐不同，在禅定状态下生起的一些乐受是无法用言语来形容。但这并不是“大乐”，因为它属于言思的范畴，没有超离言思，没有超脱三界轮回，还是轮回法。当我们心情愉悦、心旷神怡时，内心也会产生一些乐受，但这也不是“大乐”。密宗所讲的大乐根本不属于意识的范畴。

“离境有境亲体验，空乐无二之法界”：诸法同一个体性，即乐空无二。乐空无二之法界才是一真法界、诸法的本性。诸法乐空无二之自性要“离境有境亲体验”。“境”指对境，所取境；“有境”指能取心。比如心想柱子或宝瓶时，“境”即是宝瓶、柱子，“有境”即取宝瓶、取柱子的心。只有远离能取所取、远离意识，才能亲身体验到乐空无二的境界。

“现明觉性此三者，即是大乐之异名”：“现”、“明”、“觉”三者都是大乐之异名，也就是大乐智慧。显现分清净的显现和不清净的显现，这里指前者。有时讲“现”，有时讲“明”，有时讲“觉”。有时是现空无二，有时是明空无二，有时是觉空无二，但这都是乐空无二。比如玛哈瑜伽里是现空无二，阿努瑜伽里是明空无二，阿底瑜伽里是觉空无二，其实都是乐空无二的意思。因此虽然词句、说法不同，但意义相同。

以此现分之色身，乃至世间依利乐，
救护一切诸有情，究竟大悲之自性。

以大悲之自性，显现佛之色身，在世间利益众生，以暂时的利益与究竟的安乐恒时从轮回中救护三有众生。

“以此现分之色身”：佛的法身是空性分，佛的色身是显现分。诸法本来是空性的，所以最终能获得法身；但又不离显现，所以法身中会显现色身。

“乃至世间依利乐，救护一切诸有情”：佛以色身在世间广利有情，从恶道中救护芸芸众生。色身分化身和报身，乃依众生的福德力而显现。在业力清净的众生前显现报身，在业力没有清净的众生前显现化身，此二者都是显现分。在世间利益众生就要依靠色身，但色身是从法身中显现的。诸法的本性是现空不二，因为是空性，所以能证得法身果位；又因为有显现，所以能证得色身果位，最后所获境界也是二身无二——法身和色身不二。

“究竟大悲之自性”：“大悲之自性”是空悲无二、智悲双运的意思。色身主要以大悲心在轮回中救护三有众生，因此空性不离大悲心，也就是空悲无二。诸法的本性从“基”

的角度而言是现空无二的，所以最终获得的也是二身无二或者智悲双运的果位。诸法的本性——“基”若非现空双运，那果也不会是二身双运、智悲双运。下面还要讲基、道、果任何时候都不离双运，否则就不正确，不是正道。

密宗将诸法实相抉择为本来清净分和自性光明分。若想了知“本来清净”之义，就应具有中观应成派的见解。在此处，我们要明白修持密宗的法义需有显宗的基础。显宗最终抉择的是诸法的本体——空性。无论是小乘的有部、经部还是大乘的唯识、中观，都在胜义谛面前抉择了空性，但各有不同。[21]

有部和经部抉择空性时存在世俗谛和胜义谛上的差别。他们从胜义谛的角度，即在体上阐述自己的最终见解，也只有这样才能抉择诸法的实相真理。但他们所承许的是部分空性，连物质等外境都没有被彻底地抉择为空性，所以这种空性非常微小。佛在经中讲过声闻和缘觉所证悟的空性极其微小，因为他们主要修持有部和经部的见解，这是他们的境界。

唯识宗的抉择也有世俗谛和胜义谛之分。他们在胜义谛面前将诸法抉择为大空性，但却留下阿赖耶识为实有，因此最终也只是抉择了部分空性。但他们的境界比前者略高一筹，抉择的范围也微广一些。因为他们将一切外境、物质都抉择为空性了，但却留下真有、实有的阿赖耶识，这是他们的过患之处。

中观分自续派和应成派。自续派在二谛分开的前提下，以离一多因等逻辑将物质、精神一切现法都抉择为空性，但

[21] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十八讲。

这只是一个单空，不是远离四边的大空性。应成派以这些逻辑将万法抉择为空性时，没有将二谛分开，无论是胜义谛还是世俗谛的轮涅一切法都直接抉择为空性，从而最终抉择了一个远离四边的大空性。从诸法的体上、从离戏空性的角度讲，这是最究竟、圆满的。

诸法的本性有空性分和显现分。从体上、离戏空性分的角度思维衡量，显密没有任何区别。应成派抉择的已是远离四边的大空性，所以没有再可抉择的了。因此，密宗讲的本来清净和显宗讲的远离四边的大空性没有区别。

从显现分的角度来衡量，显密还是有差别的。显宗也讲现空无二：诸法的本体是空性，显现上有各种缘起法，二者是无二双运的。佛二转法轮时主要宣讲的是大空性，这正是中观应成派所抉择的内容。他们抉择大空性时也讲显现，他们认为诸法的本体虽然是空的，但缘起法不灭，可以无碍地显现。即使如此，他们着重强调的还是诸法的本体，即大空性。此外，佛三转法轮时宣讲了如来藏，也阐释了如来藏光明的义理。可见，显宗也讲现分，也讲光明，只是不全面、不彻底，而且不是着重宣讲的。

密宗[22]里，无论是外密还是内密，着重宣讲的不是空性分而是光明分（即显现分），不是诸法的体而是相。为了遣除显宗对空性的耽著，密宗宣讲了大乐智慧。大乐智慧属于显现分。密宗也讲空，但没有着重强调，没有以逻辑推理等

[22] 密宗分旧译派和新译派。旧译宁玛派承许六续九乘，新译派承许四续三乘或四续四乘。新译派四续：事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续。三乘：声闻乘、缘觉乘、大乘。四乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、金刚乘。旧译派六续：事续、行续、瑜伽续、玛哈瑜伽（父续）、阿努瑜伽（母续）、阿底瑜伽（无二续）。九乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，事部、行部、瑜伽部，玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽。

方式将万法抉择为空。

外密的事部、行部和瑜伽部着重修持的是色身现分，境界稍低，他们也有次第。事部里修色身佛时，自己与佛是主仆关系，即佛在高位自己在低位，佛是圆满的，而自己不圆满，这种分别心极为强烈。行部的境界比事部高，是观想佛，去修佛。修本尊时，自己与本尊是平等的朋友关系，如同朋友间的互相帮助一般。瑜伽部的境界比行部还高。在修法的前行和后行阶段，自己与佛是分开的、有分别的，但正行阶段没有分别：佛和本尊融入自己体内，自己和佛成为了一体。即在真正修本尊或修佛时，他们认为自己和佛是一体的。虽然他们没有自始自终以这种见解而修，但至少在修正行时，认为自己与佛是一体的。在后行时又与佛分开了，佛回归净土，自己仍留在娑婆世界。无上瑜伽里，直接认识到佛和自己是一体的。他们着重宣讲的都是诸法本性的现分、光明分，但侧重点不同：比如玛哈瑜伽里着重宣讲生起次第，阿努瑜伽里着重宣讲圆满次第，阿底瑜伽着重宣讲大圆满。

“大乐”和空也是无二的，“现”、“明”、“觉”都是“乐”的异名，有时说现空，有时说明空，有时说觉空，有时说乐空。一般情况下，显宗主要讲“现空”，外密、内密主要讲“明空”，内密还强调“觉空”，阿底瑜伽里讲乐空无二。现空、明空、觉空、乐空实际是一个意思，但着重点不太一样。“现”即一般的显现，有清净和不清净的区别。“明”主要指大光明，如佛的色身、坛城。“觉”意指内心的觉悟、本具的觉性。“乐”是远离迁变之意，有迁变的就是苦，远离迁变的才是大乐。《中观四百论》云：“无常定有身，有身自非乐，故说凡无常，一切觉是苦。”他们当时着重宣讲和所

强调之处肯定不同，但实际意义都是一样的。比如显宗主要强调空，密宗主要强调光明，但事实上大空性即是大光明，大光明即是大空性，二者同体。

是故依照自本性，不住有寂大智慧，
于本基中如是住，修持空乐智慧道，
甚至仅于即生中，亦能现前双运果。

诸法的自性是悲空双运、不住有寂的大智慧。以大空性而有法身，以大悲心而有色身。以大悲之心不住三有轮回边，以空性智慧不住寂灭边。保持其本来面目而如是存在，这是基。通过观察量去观察或通过窍诀能如实地了知、证悟乐空不二的智慧，这是道。仅在今生当中就能获得二身双运的大金刚持果位，这是果。

“是故依照自本性”：现空双运，以空性而有法身，以显现而有色身。以大悲心而显现的色身实际也不离空性。诸法的实相或真理是悲空双运。因为是空，最终能得法身；因为是悲，最终能显色身。

“不住有寂大智慧”：“寂”指寂灭，也就是涅槃。这里强调悲空双运。以空性智慧不住寂灭，以悲心不住轮回。诸法的实相、真理是既不住轮回也不住涅槃二边的。

“于本基中如是住”：这里指原本的状态、本来面目，也即诸法的本体、自性。通过观察量去观察、了知，或通过窍诀能够如实地通达和证悟。

“修持空乐智慧道”：就是修持乐空不二的智慧道。

“甚至仅于即生中，亦能现前双运果”：甚至在今生就能获得二身双运的果位。

无论是基、道还是果，都不离双运。基即诸法的本来面目，是悲空双运、现空无二的，是远离轮涅二边的大智慧。道是乐空双运的大智慧，大乐和大空性不二双运。果指色身和法身二身双运。法身是本性，色身是从本性中显现的。法身虽是大空性，却不像声闻、缘觉、阿罗汉那般入灭，而是化现色身去利益众生，所以他不住寂灭边；色身虽以大悲心在六道中救度有情，却不离空性的智慧，不离法身，所以他不住轮回边。法身和色身也是远离有寂二边、无二双运的。

凡离开双运便是错误的，不离开双运才是正确的。我们自宗在讲基、道、果时，都不离双运，都是现空双运的。讲大悲、大乐、色身，这都是诸法实相中的现分。悲空不二、乐空不二、二身双运都是现空双运的境界。

着重宣说本义中，基道果三不可分，
金刚乘果四灌道，觉空自然智慧者，
即是光明金刚乘，此乃诸乘之归宿。

在密宗金刚乘中，基道果三者不可分割，都是一体的。主要通过灌顶，尤其是第四灌顶的方式让觉空不二的自然智慧得以圆满显现。阿底瑜伽单独截取第四灌顶的内容并对此着重宣讲，通过各种窍诀和特殊的方法让有缘众生直接认识心之自性，亲见本来面目，这就是光明大圆满之金刚乘。所有的乘如同百川归海般最后都要归入光明大圆满之金刚乘。

“着重宣说本义中，基道果三不可分”：“本义中”即指密宗金刚乘。密宗金刚乘着重宣说基道果三者是不可分割的，都是一体的。

显宗是分别阐释基道果的，但在密宗里三者是不分的。

“基”是不住有寂的大智慧，即觉性；“道”是大乐智慧，最后所获的二身是“果”。基道果三者都是本具的智慧，即本有的觉性。“基”是原本的状态，“道”是为了让它得以显现。在显宗里，智慧是通过修行突然生起的。但在密宗里，“道”分相似的道和真正的道，后者是本具智慧的显现，不是另外一种智慧，它是远离迁变、恒常的。这是显密的不同之处。本具的智慧得以圆满地显现即是“果”。概而言之，修行就是修本具的光明，“道”是使其得以显现，“果”是圆满显现。宣讲时，在表面上有分别，即先是基，通过道最后获得了果；实际上基道果是一体的，不可分割。

“金刚乘果四灌道”：密宗里主要通过灌顶等方式，使基道果不二的不可分割的圆满智慧得以显现。内密尤其强调四灌顶——宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、句义灌顶。“四灌”指句义灌顶所宣讲的智慧。

“觉空自然智慧者”：觉空不二的自然智慧身是第四灌顶的智慧。通过句义灌顶，让有缘众生看一些诸如水晶等物质，也即金刚萨埵之镜，让他认识心之自性，这就是觉空不二的自然智慧，是基道果三不可分的圆满智慧和境界。这是密宗所着重宣扬的。密宗的灌顶依次为宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、句义灌顶，前三者都是为了获得最后的句义灌顶这种觉空不二的智慧身。

“即是光明金刚乘”：什么是“光明金刚乘”？阿底瑜伽即大圆满，它把第四灌顶所阐释的觉空不二的自然智慧作为着重宣讲的内容，通过各种窍诀、特殊的方法让有缘众生直接了知，直接证悟，这就是光明大圆满。

“此乃诸乘之归宿”：光明大圆满之金刚乘为什么是九

乘之巅？显宗只强调本体空性，没有强调自然光明。所以小乘先入大乘，显宗入密乘；入密乘后，外密要入内密。入内密依次是入玛哈瑜伽、阿努瑜伽，经第一灌顶（宝瓶灌顶）、第二灌顶（秘密灌顶）、第三灌顶（智慧灌顶），最终是第四灌顶（句义灌顶）。玛哈瑜伽和阿努瑜伽必须获得第四灌顶——句义灌顶的智慧才能达到究竟的智慧。为什么说阿底瑜伽大圆满是果为道？小乘必须入大乘波罗蜜乘，波罗蜜乘必须入金刚乘，金刚乘外密必须入内密，内密玛哈瑜伽和阿努瑜伽最后也必须到达阿底瑜伽，阿底瑜伽是他们最终要获得的果。九乘佛法，除了阿底瑜伽，剩下的八乘最终要寻获什么？就是第四灌顶（句义灌顶）宣讲的觉空不二的自然智慧身。大圆满以果为道，即直接着重宣讲八乘的果，然后通过各种特殊的窍诀让众生直接了知或证悟，认识心之自性——最终、最究竟的圆满智慧，所以这是“自然身”。

光明金刚乘是诸乘之归宿，犹如世界上所有的河流最后都要归入大海一般，所有的法门、所有的乘都要归于光明大圆满乘，最后都要到达大圆满的境界，所以“此乃诸乘之归宿”。

己三（真实宣说修行次第）分三：一、最初观察极为重要；二、中间观察、安住轮番而修；三、最终自然安住。

庚一、最初观察极为重要：

乃至未生定解前，方便观察引定解，
已生定解于彼中，不离定解而修行。

讲定解的重要性。

“乃至未生定解前，方便观察引定解”：若相续中未生起真实的定解，就要通过显宗里的一些逻辑、观察量和密宗里的一些方便来引生真实的定解。

“已生定解于彼中，不离定解而修行”：若已生起了定解，就应安住在这种见解中修持。

显宗和密宗都有各自宣讲的方法，无论我们以哪种方法都必须通过这些方便、观察量让自己相续中引生定解。之后便在定解中保持那种见解，不离见解而修持。

定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念，
于此应当恒勤修，若离复依观察引。

“定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念”：相续中与诸法实相、真理颠倒的分别念犹如黑暗，定解犹如明亮的灯，只有定解才能遣除这些分别念，才能让我们了知诸法的实相、真理。我们烦恼痛苦的原因就是无明、颠倒。通过定解铲除这些，就能让我们获得解脱。

“于此应当恒勤修，若离复依观察引”：应当不离定解而持之以恒、勤奋努力地精进修行。“恒”指恒时，不是偶尔。若相续中已生起定解，则无需观察，直接安住修就可以了。在此过程中，定解也许会消失或减弱，这时再通过各种方便或观察在相续中生起强烈稳固的定解，然后再次安住于定解中修行。

故修大乘见解时，最初观察极重要，
若未以妙观察引，岂能生起妙定解？
若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？

若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？
若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？
若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？

“故修大乘见解时，最初观察极重要”：修大乘殊胜见解时，最初观察非常重要。不观察则不会生起定解，缺乏定解的修行毫无意义，不可能遣除轮回的根，也不可能对治烦恼。所以修持大乘见解必须先观察再去修行。

“若未以妙观察引，岂能生起妙定解”：若不以这些逻辑、方便等善妙观察，怎能对诸法的实相、真理生起善妙的定解？只有在观察的引导下才会生起定解，没有观察的力量是不会生起定解的。

“若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风”：若相续中没有生起善妙的定解，就无法灭尽颠倒的分别念，无法断除贪嗔痴慢疑等烦恼。“劣增益”指颠倒的分别念，即我执，贪嗔痴慢疑等烦恼。

“若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦”：若不断除烦恼、我执等，就会继续造业。造业后定会由业力牵引而轮回于六道中，感受无穷无尽的痛苦。

“风”是牵引之意。若我们没有灭除业风，就会被业力牵引而在六道中轮转。若没有灭尽恶劣的增益，就无法断除恶劣的、有漏的业。受有漏的善业或恶业的牵引，我们就要在六道中轮回了。轮回皆苦，无论是欲界、色界还是无色界都充满了痛苦，没有一处安乐，所以称为“恶轮回”。若没有断除三有轮回，就无法灭尽变苦、苦苦、行苦等一切痛苦。

因此，要远离痛苦就要遣除轮回，要遣除轮回就要灭除业风，要灭除业风就要断除我执、烦恼等恶增益，要灭尽增益就要生起定解，要生起定解就需要善妙观察。具有善妙的观察才有善妙的定解，有了定解才能灭尽这些颠倒分别念（增益），灭尽了增益才能灭尽业风，灭尽了业风就能断除轮回，断除了轮回就可以摆脱一切痛苦。这些都是因果关系。

轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，
证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。

“轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣”：从表面看，在凡夫属于言思的境界里，痛苦与快乐、轮回与涅槃有所分别，我们要脱离痛苦获得快乐，断除轮回证入涅槃。在圣者的境界里，痛苦与快乐、轮回与涅槃无分别。苦即是乐，乐即是苦，二者一体；涅槃即是轮回，轮回即是涅槃，二者也是一体的；此岸即是彼岸，彼岸即是此岸，同样是一体的。在名言上二者有差别、有分别。但在胜义谛上，认识了轮回，那就是涅槃；认识了痛苦，那就是快乐。在诸法的究竟实义上二者没有分别。“无贤劣”意指没有好没有坏，无分别。证悟了“无贤劣”的境界才是真正最究竟的定解。

“证悟等性无贤劣，即是善妙之定解”：什么是“善妙之定解”？定解分世间的定解和出世间的定解。出世间的定解分暂时的定解和究竟的定解。小乘与大乘、显宗与密宗、外密与内密关于定解的阐述都有所差异。痛苦的当下即是快乐，轮回的当下即是涅槃，无好坏之分，都是一体的。当我们真正证悟此理，证悟了诸法平等一味、无分别的境界，才是究竟、善妙的定解。

善妙定解并非是，舍弃轮回成涅槃，
表面词句虽相违，义不相违道关键。

“善妙定解并非是，舍弃轮回成涅槃”：认为轮回痛苦难耐，所以要舍弃；觉得涅槃圆满清净，所以要成就。这不是善妙定解。

“表面词句虽相违，义不相违道关键”：虽然表面上烦恼和菩提、轮回和涅槃、痛苦和快乐这些在词句上相违，因此要断除烦恼证得菩提，要脱离轮回寻得究竟，要摆脱痛苦获得快乐。但实际意义并不相违，本体是一体的，也都是一个自性，没有这样的分别或次第，当下一切平等、圆满，这是修道过程中最关键、最重要、最究竟的真理，也是修道上举足轻重的部分。

具有善妙定解时，不用舍弃轮回、成就涅槃。我们若明白了，即是转识成智，但“成”还有转变的过程，而它即时就是，当下就这样。烦恼即是菩提，识即是智慧，痛苦即是快乐，轮回即是涅槃。这时没有舍弃轮回、成就涅槃的分别，没有这样的次第，当下一切都是平等、圆满的。轮回即是涅槃，痛苦即是快乐，此岸即是彼岸，尘土即是净土，也即最终所讲的“不灭”。

见行窍诀此密要，当以观察品其味。

“见行”即正确的见和行为。诸法的本义已经远离言思的范畴，无法用语言或意识去衡量和表达。但自己若以善妙的见解、正确的行为和殊胜的窍诀亲自去体会、品尝它的味道，就会如哑巴吃糖般，对此有所了悟和证得。

庚二、中间观察、安住轮番而修：

中间察住当交替，观察则会生定解，
未察执著平庸时，屡屡观察引定解，
生起定解于彼中，不散一缘而修持。

“中间察住当交替”：刚开始必须观察，这至关重要。中间阶段，通过观察生起真正的定解后就可以安住在其中。定解的力量变弱或消失时，还应通过各种方便、观察量反复观察，直到相续中引生强烈的定解，此时再去安住，当定解不是很强烈时就去观察，直到再次生起强烈的定解后又安住……，观察和安住如此轮番交替修习。

“观察则会生定解，未察执著平庸时，屡屡观察引定解”：观察时就会生起定解，而且非常强烈。离开观察时，定解便消失了或力量薄弱，又处于一个平庸的意识或状态中，这时需要再次观察，在自己的相续中引生定解。

“生起定解于彼中，不散一缘而修持”：生起定解后，在这个见解中心不散乱地专注修持。

定解以及增益心，二者相互矛盾故，
需依观察除增益，定解愈来愈增上。

“定解以及增益心，二者相互矛盾故”：定解是不颠倒的，增益心是颠倒的，二者互相矛盾。定解是对诸法实相、真理的正确认识，增益是对诸法实相、真理颠倒的分别，二者相违，不可能共存于一个心相续中。

“需依观察除增益，定解愈来愈增上”：因此，当通过

观察遣除增益时，我们内心的定解一定会逐渐增长。定解越增上，越趋近诸法的实相、真理；诸法的实相越来越明显，最终会圆满地显现，那就是究竟的果位。

所以在修行的过程中，最初观察极为重要，中间是观察和安住交替修持，最后是安住修。

自宗既不承许任何时候都以观察修，也不承许任何时候都以安住修。自宗的观点：最初观察修，中间观察、安住轮番交替，最终自然安住。[23]

刚开始时，只有以世俗谛的观察量仔细观察，才能对因果、轮回等生起真实的定解，才能在相续中树立因果正见、轮回正见等。然后通过胜义谛的观察量仔细观察，才能对无我、空性的道理生起定解，才能树立无我正见、空性正见等。如果不通过这些观察量去观察，即使生起一些定解，也是相似的，不是真正的定解。这就无法遣除邪思邪见、颠倒分别念。所以最初观察很重要。

通过观察生起定解后，就无需再观察了，应安住修。但若这个定解并不稳固，减弱甚至消失了，就需要再次观察，在相续中引生强烈的定解，然后在这样的见解中安住。安住时间久了，定解变弱或不复存在时，再去反复观察，如是这般轮番观察、安住修。

最后真正生起定解并且十分稳固时，安住即可。若再去观察，就影响禅定的本体了。

庚三（最终自然安住）分二：一、安住之理；二、遣除邪念建立胜道。

[23] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第十九讲。

辛一、安住之理：

最终未以观察引，定解自然生起时，
安住于彼境界中，观察已成何需立？

未生起定解时，通过观察量去观察而引生定解。若没有定解，只能修出一些寂止，不能修出胜观——无我和空性的智慧。若没有无我、空性的智慧，无法对治我执和烦恼，无法获得解脱与成就。

“最终未以观察引，定解自然生起时，安住于彼境界中”：当最终相续中已能自然生起稳固、熟练的定解时，就安住于此境界中。不离定解，不离那种见解，在此境界中平庸、自然安住。这时不应再观察以增加分别心、增加妄念。《大圆满愿文》里讲“寻觅修行自己徒劳因”，这样做只会徒劳无益。如同已寻回丢失的牛犊却不自知，仍四处找寻，此乃多此一举。通过观察已生起真实的定解，认知了心的本来面目、自性，若仍向外寻觅，就毫无意义了。这就是“缘法修习延误入樊笼”。我们原本要远离分别执著、放下妄念，但此时再去观察，则是“延误入樊笼”，自己束缚自己，障碍自己的成就。

“观察已成何需立？”通过观察已经明白了、找到了，已经成立了。这时没有必要再去观察，再去建立什么。

接下来以比喻来说明这个道理。

若知绳子无有蛇，以此定解断蛇执，
仍说无蛇复观察，难道不是愚笨耶？

当误把绳子视为蛇时，心里会觉得“有蛇”而产生恐惧。只有内心真正断定性地知道，就是十分肯定那是绳子不是蛇，此处没有蛇时，才能断除对“有蛇”的执著，从而消除恐惧心。这时已达到目的，若再去反复观察、思维，这难道不是愚笨、无聊吗？同样，在最后阶段，若仍反复观察已自然生起的真实稳固的定解，也是没有意义的。

“若知绳子无有蛇，以此定解断蛇执”：若要摆脱将绳子视为蛇时心中产生的恐惧感，就应通过一些方法了知、明白那是绳子不是蛇，并对此生起定解：十分确定那是绳子不是蛇，心里真正明白了，即是生起定解。以此可以断掉将绳子视为蛇的执著，同时消除了心中的恐惧。

“仍说无蛇复观察，难道不是愚笨耶”：当对“那是绳子不是蛇”生起定解后，就可以断除对蛇的执著，内心的恐惧也随之消失。这时已达到目的，若仍去反复观察、思维，则是一个愚者的行为。难道这不愚笨，不无聊吗？同理，经观察真正生起定解即达到目的，若再去观察就没有意义了。

现前圣道证悟时，不以观察而修行，
现量证悟何需要，加上因之伺察意？

住于见道、修道位的菩萨现量见到、证悟诸法的实相时，是远离意识的，这时无需伺察意，无需再观察了。

“现前圣道证悟时”：“圣”指大乘菩萨，“圣道”指见道、修道。住于见道、修道的这些菩萨能现量见到、证悟诸法的实相，这时是远离意识的。

“不以观察而修行”：现量证悟后就不用以观察而修行了。比如已亲眼见到山后有火，就无需再以山顶上冒出的烟

去推测或衡量山后的火，这没有意义。同样，住于见道、修道位的菩萨已现量见到诸法的实相，就没有必要再以观察引生定解。

“现量证悟何需要，加上因之伺察意？”已现量证悟、见到诸法的实相时，无需伺察意，也不需要观察。

辛二（遣除邪念建立胜道）分五：一、宣说真正大乘之道；二、阿底约嘎为诸乘之顶；三、大圆满超胜他法之理；四、各宗教义之异同；五、凡夫亦可相似修持。

壬一、宣说真正大乘之道：

倘若依照汝观点，离开观察分析时，
见义证悟若不成，则诸圣者佛智慧，
世间无害识所取，悉皆应成颠倒识，
彼等已经现见故，正当之时无观察。

依照你宗的观点，任何时候都不能离开观察、分析，否则就无法现量见到、证悟诸法的实相、本义。那见道和修道位的菩萨们的根本定慧以及佛的圆满智慧，还有能现量取境的无有损害的根识，就都成为了错误的颠倒识。因为他们在现量见到或证悟的当下都是远离观察的。

“倘若依照汝观点，离开观察分析时，见义证悟若不成”：他们认为任何时候都要观察、分析。若没有观察而修行，就如同入眠一般，还是处于迷乱的状态，不起任何作用，不能对治我执和烦恼。任何时候都应以观察量观察，以逻辑分析，否则无法亲见或证悟诸法本义，这个观点有什么过失呢？

“则诸圣者佛智慧，世间无害识所取，悉皆应成颠倒识”：“诸圣者”指见道、修道的菩萨。住于见道、修道位的菩萨的入定慧是现量，佛的一切智智（佛的圆满智慧）是现量所取，这都属于出世间。世间的“无害识所取”也是现量取。“无害识”指无有损害的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识等。六识通过六根取六境，若六根有损害、有问题，他们的所取不一定正确；但若六根无损坏，六识取境一定正确，应该是正量。这些都是现量见或证悟的，取境都是现量的。若是现量，就远离伺察、远离观察、分析。若依你们的观点，没有观察就不是正见、不是智慧，那上述这些岂不都成为了颠倒识？

“彼等已经现见故，正当之时无观察”：他们取境时都是现量见到所取的对境。当时都没有观察，因为这些不是伺察意。若按你们的观点，这些都应该是颠倒识，无法对治我执、烦恼。对此，你们自己也不会这样承许。

为什么给他们假立这样一个过患呢？因为他们认为何时都离不开观察，否则就不是真正的正见、智慧，无法对治我执、烦恼。菩萨的入定慧、佛的一切智智以及六识通过六根取六境都是远离伺察、无有观察的，这样就都成为了颠倒识，不是正见，不是智慧，不能对治我执、烦恼。这是你们也不承认的，所以有这样一个很大的过患。

远离四边之戏论，殊胜定解之面前，
思维此法与彼法，所缘观察不可得。

大菩萨的入定慧和佛的一切智智都远离意识、远离四边戏论。在如此殊胜的定解前，没有思维、分别此法、彼法等

的意识，这样以所缘观察是不可得、不存在的。

分别此法与彼法、是法与非法、以所缘观察都属于意识范畴。在当下现量亲见远离四边戏论的大空性，这样一个智慧的定解面前，一切戏论同时消灭，这时是远离意识，没有意识与思维的，所以没有思维此法彼法、以所缘观察的机会。一个是意识，一个远离意识。分别、观察属于意识的作用，远离了意识就没有所缘观察这种情况了。

尔时观察之相执，如蚕作茧自缚般，
以分别念所束缚，不能如实见真义。

这时若去观察，就如春蚕作茧一般，本想缠缚其它昆虫作为果腹之食，结果却将自己束缚于网内。同理，我们本想摆脱分别执著，但一经观察并去执著此法彼法、有无是非等相，反倒又增加了这种分别执著，非但没有摆脱束缚，反把自己束缚了。若被分别念束缚，就不能如实地见到真义。

亲见真实义唯一的障碍就是分别执著。在殊胜定解的面前，若我们再去观察，执著此法彼法、无有、是非等相，就如同《大圆满愿文》中所讲的“戏论观察妄加分别心，缘法修习延误入樊笼”，徒增分别和执著，无法亲见真实义，甚至又以分别心束缚自己，使我们无法解脱。

依此殊胜之定解，遣除遮障实相暗，
此时无误而现见，本来义之光明性，
各别自证之智慧，岂是心所之妙慧？

依此殊胜的定解可以遣除遮蔽实相的障碍、黑暗，能无误现见本觉。这种各别自证之智慧怎是属于心所范畴的妙慧

呢？

“本来义之光明性”即是阿底瑜伽大圆满里所讲的觉性、本觉，它与“各别自证之智慧”是一体的。它是本具的觉性、本具且自明自证的智慧，不是意识，不属于心和心所的范畴。“心所之妙慧”仍属于意识，是心生的，也即是心。此处对智慧和妙慧进行了抉择，前者远离意识，后者属于意识范畴。

妙慧对境谓此法，辨别并且执著彼。
因为对境与有境，显现空性每一方，
悉皆不缘平等智，非心心所之体相。

妙慧可以分明，它具有观察、辨别并执著此法与彼法的能力。对对境、有境、显现、空性等任何一方皆不缘取即是平等智慧。它是现空双运的，远离能取所取、远离心和心所之体相。

“妙慧对境谓此法，辨别并且执著彼”：妙慧具有观察、辨别的能力与作用，针对对境可以分此法、彼法，可辨别此法正确或彼法正确，并且拥有单独执著一法的能力。而“各别自证之智慧”是没有观察能力的，也不必观察，不观察的。我们在凡夫地时通过逻辑比量了知、证悟诸法的实相都是妙慧。

“因为对境与有境”：“对境”指所取境，“有境”指能取心。一个是外境，一个是内心。

“显现空性每一方”：现空不是不二双运，而是显现一方、空性一方。

“悉皆不缘平等智，非心心所之体相”：“平等智”指没有这些缘法，远离能取所取，现空不二双运的境界、智慧。

没有对境与有境、显现和空性的分别。它远离心和心所的范畴：既不是心，也不是心所；既不带心之体相，也不带心所之体相。

故依观察所引生，殊胜定解中入定，
无垢妙慧之此因，获得双运智慧果。

通过观察量去观察、思维，以无垢的妙慧对诸法实相生起殊胜的定解，并在此定解中入定，经过如是修持，最后才能获得二身双运的果位——即自性本具的智慧。

此处强调二者间的因果关系。起始我们通过观察量观察所获无垢之妙慧是比量见到诸法的实相，不是现量见到，所以并没有消除戏论，远离心和心所，还属于意识的范畴。在此殊胜定解的基础上继续修炼、修持，最后能获得"双运智慧果"——即现空双运、乐空双运的智慧。虽然因并非如此，但若经历长期的修行，能获得如是的双运智慧果。

抉择正确之见解，建立决定之宗派，
以此辨别之妙慧，即是无垢之正量。

妙慧可以分别、辨别，以此也能生起无垢的正量。通过各种逻辑、观察量去观察、分析，抉择正确的见解，以破除他宗，建立自宗。

"抉择正确之见解"：在大菩萨的入定智慧前是无分别的，无法观察，所以不能破除他宗或建立自宗。但菩萨出定后，就可以通过妙慧破除他宗，建立自宗。妙慧可以分别、辨别，可以通过各种逻辑、观察量去观察，以抉择正确的见解。

“建立决定之宗派”：在抉择正确见解的基础上，能建立自己决定之宗派。这是妙慧，不是真正的智慧。两者有所区别，前者是心所生，后者不是心所生。智慧乃自性本具，通过修行能得以显现，是远离意识的；妙慧没有远离意识，但可以观察，以抉择正见，建立正确的自宗。

“以此辨别之妙慧，即是无垢之正量”：妙慧是可以辨别的，这也能生起无垢的正量。

妙慧引发之定解，诣至实相入定智，
乃大乘道之正行，若具此者即生中，
能赐双运果位故，既堪为乘亦为大。

通过妙慧引发定解，最后生起入定智慧，这才是大乘道之正行。若具有这种乐空不二的智慧并以此修行，在此生当中就能获得双运金刚持的果位。因通过此智慧就能到达彼岸，堪称“乘”；因在一生当中就能获得双运金刚持的圆满佛果，堪称之为“大”。

“妙慧引发之定解，诣至实相入定智”：通过妙慧引发定解，进而坚持不懈地修持，最后能获得入定的智慧。

“乃大乘道之正行”：妙慧也算大乘道，但不算“大乘道之正行”。它是我们在资粮道或加行道时所生起的。见道时的入定智才是大乘所讲的道，才是“大乘道之正行”。

“若具此者即生中，能赐双运果位故，既堪为乘亦为大”：“此者”指乐空不二的智慧。若具有这种入定智，并依此修行，在即生当中就能获得金刚双运的果位。既可称为“大”，也可称为“乘”，所以说是真正的大乘。

能到达彼岸、到达圆满佛果的就是“乘”。我们先要通

过观察修，继而不再观察，安住入定修，就能在一生当中获得双运金刚持果位，所以称之为“乘”。在即生当中能够获得圆满的佛果——双运金刚持果位，所以称之为“大”。此乃真正的大乘正行。

总而言之，妙慧与智慧有所区别：观察、辨别都是通过妙慧来实现的；智慧是远离意识的，不可以观察、辨别。刚开始主要是观察修，所获得的是妙慧，属于心或心所的范畴。之后以此妙慧持之以恒地修行就能获得乐空不二的大智慧。以此为道再坚持修，此生当中就能获得双运的果位。

依自宗观点，修行过程中先应观察，中间阶段是观察和安住轮番进行，最后是安住修。最后阶段不需要再观察，否则又增加了分别和执著，这是作茧自缚，不会得到最究竟的果位，所以最后不允许观察。

密宗，尤其是光明大圆满乘里，基道果不可分割，是一体的。如此殊胜之法既是“大”又是“乘”。若能如法修持，就能在即生当中获得双运金刚持的果位。一个凡夫在即生当中就能与普贤王如来无二无别，所以堪为“大”。谁修行谁就能成就，能到达彼岸，所以堪为“乘”。[24]

藏传佛教新译派的一些学者持一种邪见：他们认为光明大圆满这样的乘不存在，佛在续中并未宣讲过。有人持另一种观点，比如萨迦班智达曾明确提及旧译宁玛派所着重宣讲的光明大圆满是一种圆满智慧，不是乘。理由在于它不是到达目的地或获得成就的一种方法，所以不是乘，而是一个究竟的果位，一种圆满的智慧。这些大德如萨迦班智达等真正

[24] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十讲。

的智者之所以如此判断，可能内含自己的密意，为度化部分众生。而某些新译派的学者们并未全面了解旧译宁玛派所修学的续部，未真正明白其中的内容含义，就直接去推翻了。

光明大圆满乘的成立具有充分的教证与理证的依据。仅宣讲大圆满的续部就有十七续，加上后密忿怒续，一共是十八续，其中十分详细地宣讲了光明大圆满乘。以前印度的嘎绕多吉、西日桑哈，加那思扎、布玛莫扎等都是光明大圆满成就者，他们都仔细地描述、阐释过光明大圆满乘。在藏区，莲花生大士、荣索班智达、遍知无垢光尊者等大德也都仔细地抉择、宣讲过光明大圆满。如荣索班智达的《黑蛇比喻》、龙钦巴大士的《大幻化网》等著述都仔细地抉择和阐述了光明大圆满乘。所以，若经过仔细研究是不会产生上述邪见的。

因此我们有足够的教证、理证来证明光明大圆满乘是大乘。今天所讲解的内容能够证明这一点。

壬二、阿底约嘎为诸乘之顶：

若依四续部观点，无上句义灌顶道，
虽是究竟之智慧，然未单独安立乘。

若依据新译派四续部的观点，无上瑜伽续中所宣讲的第四句义灌顶智慧是最究竟的智慧，但并未单独安立为一乘。

“若依四续部观点”：新译派承认四续，不承认六续。所以“四续部观点”即指新译派的观点，新译派的观点就是新密宗的观点。

藏传佛教分旧译派和新译派。旧译派只有宁玛派一个派别。新译派指除宁玛派之外的其他派：如噶举派、觉囊派、

格鲁派等。新译派承许三乘四续，也有四乘四续之分。三乘指声闻乘、缘觉乘、大乘，四乘指声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、金刚乘。四续指事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续。旧译派承许九乘六续，将一切佛法都总集在九乘里，一切密续都归纳在六续中。九乘包括显宗三乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘；密宗外三乘：事部、行部、瑜伽部；密宗内三乘：玛哈瑜伽、阿努瑜伽和阿底瑜伽。六续分别是：事续、行续、瑜伽续，其中无上瑜伽续又分为三续：玛哈瑜伽（父续）、阿努瑜伽（母续）和阿底瑜伽（无二续）。新译派和旧译派在外密三续的划分上没有差别，但新译派对无上瑜伽续没有继续再分，而旧译宁玛派又再分了三续。所以旧译宁玛派是九乘六续，新译派是四乘四续或三乘四续。

“无上句义灌顶道”：新译派在无上瑜伽里也讲四灌顶——宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶和句义灌顶。第四灌顶即无上句义灌顶，通过句义灌顶所获的智慧称为“句义灌顶道”。

“虽是究竟之智慧”：新译派也承许第四灌顶（句义灌顶）之智慧是最究竟之智慧。

“然未单独安立乘”：他们只是没有单独把它安立为乘。

旧译宁玛派自宗所建立的内密三乘或三续所宣讲的就是第四灌顶的智慧。玛哈瑜伽着重宣讲方便生起次第，阿努瑜伽着重宣讲智慧圆满次第。他们都稍许有所偏重，前者着重方便分，后者着重智慧分。前者是生起次第，后者是圆满次第。但阿底瑜伽是无二续，即母续父续无二续。他是方便智慧双运，是生圆二次第双运，没有丝毫的偏见，完全是双运的。

新译派只有无上瑜伽，虽同样承许并宣讲了第四灌顶之智慧，但没有着重强调，没有直接宣讲修持的方便与窍诀，更没有立续、立乘。这恰恰是我们旧译宁玛派独有的一种特点和功德，自宗在内三续、内三乘里单独着重宣讲了第四灌顶之智慧。既然宣讲的都是第四灌顶之智慧，那都得承认。若不承认，实际就是不承认第四灌顶之智慧，而这是所有的新译派大德们都承许的。可见，关于“光明大圆满乘不存在”、“不是佛说”以及“大圆满是智慧不是乘”等观点都是一种诽谤或不正确的说法，都不合理，无法成立。

譬如汝宗亦承许，着重宣说等智身，
具德时轮金刚续，即是诸续之究竟。

正如新译派也承许时轮金刚是无上续，因为它着重宣讲了遍空虚空金刚智慧，也即第四句义灌顶之究竟智慧。

为什么将时轮金刚视为究竟智慧、无上续呢？他们认为时轮金刚续着重宣讲了大平等智慧身——遍空虚空金刚智慧，也即第四句义灌顶之究竟智慧。

同样，自宗宁玛派为什么将光明大圆满乘视为九乘之巅，视为无二续、无上续？因为它非常全面、彻底、直接而又明确地着重宣讲了第四灌顶之智慧。而时轮金刚里所宣说的可能还没有如此全面、彻底和明确。

如是无上续部中，悉皆着重而宣说，
四灌顶之道智慧，一切续部终密意。

第四灌顶（句义灌顶）所宣讲的智慧是新译派和旧译派的无上续部中都着重宣说的内容，是一切续部最终的密意。

时轮金刚里讲的“遍空虚空金刚智慧”、密集金刚里讲的“不坏明点之智慧”以及其他续部里讲的“自然光明”、“本具如来藏”等都是指第四灌顶之智慧。自宗玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽都着重宣讲第四灌顶的智慧。综上所述，一切续部最终密意都是第四灌顶之智慧，只是着重宣讲的方法和窍诀可能有所不同而已。新译派虽没有单独立乘、立续，但实际上本义毫无区别。

犹如历经十六次，所炼之金极纯净，
以余乘宗而观察，愈来愈净终至此。

在火中经历十六次煅炼后的金子才最为纯净，无丝毫杂染。同样，其余诸乘对诸法实相都进行了观察、分析，后后对前前的观点有所继承和发展，如此所抉择的诸法实相越来越纯净，直至最为究竟的光明大圆满乘。

“余乘宗”指除光明大圆满乘外，剩下的八乘都是“余乘宗”。

声闻、缘觉乘随学有部、经部，他们证悟了人无我，也证悟了粗物和相续的空性，但并未证悟极微尘和刹那心之空性。

菩萨乘主要随学唯识宗、中观。唯识宗破除了极微尘，将一切外境都抉择为空，但没有破除阿赖耶识。中观破除了阿赖耶识，断除了对其的执著，越来越接近诸法的究竟实义。中观又分自续派和应成派。自续派将二谛分开，在胜义谛中将万法抉择为空，但在世俗谛上未能破除万法，也未断掉对世俗谛的执著，只抉择了一个单空，他们还存有这样的分别。应成派不分二谛，直截了当地把属于世俗谛和胜义谛的万法

都彻底抉择为大空性。诸法的究竟实相是现空无二。这是从离戏、空性的角度，也即从空性分而言，中观应成派所抉择的诸法实相已到达最极点，也最为圆满。但显现分上还没有圆满。

显宗小乘所认为的显现是实有的。大乘唯识宗虽未承认实有物质或外境，但却认为这些显现是心的幻化，都是心，也是实有的。两者都将显现抉择为实有。中观抉择的显现不离空性，这才是真正的现分。空性见解也分自空和他空，佛在第二转法轮时着重阐释了自空，仅仅提到与“空”不二一体的“现”，但并未仔细去抉择或宣讲，这时所讲的空性也是和“现”不二的空性。佛在第三转法轮时着重宣讲他空，并提及如来藏，这使得在显现分上的抉择更进了一步，但也只是提及了光明——如来藏光明，并未全面抉择或宣讲。

密宗里着重抉择和宣讲的都是现分。显现有清净和不清净之分，不清净的显现都是迷乱的，不符合实相。清净的显现即是佛的智慧和佛的身。密宗里即是直接宣讲或修持佛身与佛智。事部、行部、瑜伽部主要讲现分，也是佛的色身和智慧。修色身即修本尊、修佛。他们的执著、分别特别强烈，根据向本尊求悉地的心态而有所不同。事部中，本尊与自己是主仆关系，差别非常大。行部比事部的境界略高一些，本尊与自己是朋友关系。瑜伽部中，前行、后行部分本尊与自己是分开的，中间修正行时，本尊融入自己的体内，此时自己和佛是一体的。修法时，自己先平庸而坐，然后通过迎请等方式恭迎智慧本尊融入自身。或者先自观为本尊（誓言本尊），接着从净土迎请智慧本尊，而后智慧本尊和誓言本尊融为一体而修，当修法临近结束时，两者分开：智慧本尊回

归净土，自己则留在娑婆世界。无上瑜伽里，佛与自己本来一体，直接自观为佛、本尊即可。无上瑜伽分玛哈瑜伽、阿努瑜伽和阿底瑜伽。玛哈瑜伽着重宣讲方便分，生起次第；阿努瑜伽主要宣讲智慧分，圆满次第；阿底瑜伽即光明大圆满法，宣讲生圆二次第双运，方便智慧双运，它是直接修双运这样一个金刚身的智慧。

显宗中观在抉择空性分方面达到了极点。密宗在抉择显现光明分方面，越来越光明，最后到达极点。阿底瑜伽在抉择本体空性方面和显现光明方面都达至极点，此二者也是双运的，这已是最究竟的果位了。如此愈来愈净，终至光明大圆满乘（阿底瑜伽）。

故以无垢妙慧量，成立上述此义理，
以续与释密意论，法贤智慧而观察，
思维远离魔之境，成熟坚定不移慧。

我们旧译宁玛派之所以能承许上述的义理，并非迷信，而是通过无有错谬的观察量观察后所得到的妙慧。自宗所学修的这些续部都是佛的教言，印藏两地的大德们所造的论典旨在宣讲佛的密意。只有依据这些经续、论典，再以遍知荣索班智达敏锐的智慧去观察、思维，才能真正远离诽谤大圆满等诸如此类的魔境，在相续中生起坚定不移的定解、智慧。

“故以无垢妙慧量，成立上述此义理”：“无垢妙智慧量”指通过无有错谬的观察量去观察。无论是世俗谛还是胜义谛中所存在、成立的义理，都需通过观察量观察后才能做出判断。若承许其存在或成立，也是经观察后所得出的结论。所以，我们所宣讲的都是通过观察量能够成立的。

“以续与释密意论”：我们旧译宁玛派所学修的这些续部都是佛宣说的，你若仔细地去研究和学修，就能明白上述一切义理都是佛在续中所宣讲的。“释密意论”指这些论典，印藏的大德们在论典中所抉择的都是佛的密意。通过学修这些论典也能明白上述的这些义理都是通过观察量成立的。

自宗的观点及所宣讲的义理都是通过教证、理证而成立的。若你想破除、推翻这些观点，应先去研究相关的续部和这些正确且尤其珍贵的论典，如此才能明了。否则，你怎能了知啊？不要轻易去判断，也不要一概而论。

“法贤智慧而观察，思维远离魔之境，成熟坚定不移慧”：“法贤”意指宁玛派的大成就者荣索秋桑，他在《入大乘论》以及《黑蛇比喻》等论著里非常详细、全面地抉择了无上大圆满乘。他采用的理论或观察量都非常尖锐、正确。因此，若想真正了解、明白与修持，就需一心依靠荣索班智达。只有依他的智慧去观察、思维，才能“远离魔之境”。

龙树菩萨开始在印度宣讲并广泛弘扬大中观时，许多小罗汉等都诽谤不已，污蔑龙树菩萨乃魔所化现，大乘教理非佛说。莲花生大士等广弘密法时也遭受过类似的诽谤。旧译宁玛派着重宣讲光明大圆满乘时，新译派的很多大德都试图推翻，也不乏诽谤之人。这些都是“魔之境”，是魔在陷害，魔王的幻化，持这种见解之人都是魔王侵入相续，着魔了。大乘佛法如此殊胜，若你不承认、不修持，那才是真正的着魔。很多修小乘法的人至今仍在诽谤大乘，如今也有很多人诽谤密宗，认为密宗是邪法等等，这些人也都是着魔的人。很多密宗新译派的人不承认大圆满，诽谤大圆满，他们也是着魔的人。所以若要“远离魔之境”，就要这样仔细地去研

究、学修，如此才能令相续成熟，生起坚定不移的定解、智慧。

壬三、大圆满超胜他法之理：

然而见解之正行，片面偏执现空等，
如是此义宣说为，心与心所之行境，
不可言说作所说，故与智者密意违。

住于见道和修道的菩萨的入定状态才是“见解之正行”。这种状态是现空双运、远离能取所取的，不是心和心所之行境。若未如实地抉择、宣讲，就会片面偏执现分或者空分。有人认为最终的见解是非遮，说“如来藏不空，上面由实成法来空”，这是偏执现分的。有人认为最终的见解是无遮，都是空的，但他最终所抉择的是一个远离有边的单空，这是偏执空分的。二者都不正确，没有远离能取所取，属于心与心所之行境。

印藏的大德高僧们抉择、宣讲的都是现空双运，是远离能取所取、心和心所之行境的。你的抉择却属于心与心所之行境，且可喻可言，这就违背了智者的密意。

因为阿底约嘎即，现空不可思议智，
是故绝对已超离，不清净之分别心。

“阿底约嘎”即无上光明大圆满。我们光明大圆满里宣讲的是现空无二，不可思、不可议、不可言、不可喻的究竟圆满的智慧，它绝对远离和超越不清净之分别心。

“不清净”即分别、执著。若有执著，那就不清净。我

们通过“嗡啊吽”三字加持物品时，“嗡”是净、清净之意。通过这种力量断除分别执著才是“净”。因此，以执著与否为标准来判断净与不净是究竟的解释。

抉择本净空性分，即是直断之见解，
抉择任运而自成，身及智慧之自性，
内明童子瓶佛身，起信光明之顿超，
二者亦非为各体，本净自成双运智。

光明大圆满乘是怎样抉择诸法实相的空分与现分的？它主要以直断法抉择本净空性分，即将万法抉择为远离一切戏论的大空性；以顿超法抉择显现光明分，即首先抉择任运自成之智慧自性，其次对内大光明“童子瓶佛身”生起信解，就是光明之顿超法。直断法即立断法，指直接断除或立即断掉所有的分别执著，即时显现自然本质，即心之觉性、本觉，这是将心抉择为大空性的方法。无论是心之本净还是大空性，都是智慧自性，本来就具有佛的五身和五种圆满智慧。对此内大光明“童子瓶佛身”生起信解顿时就能超越三界轮回，显现本具的大光明。直断与顿超或者本净与光明二者并不是各自安立的个体，本净即是任运自成，任运自成也即本净，空性即是大光明，大光明也即空性，实际都是一体、不二双运的。

“抉择本净空性分，即是直断之见解”：光明大圆满里主要以直断法抉择空性分。什么是直断？即直接或立即断掉所有的分别执著，即时显现自然本质，也就是心之觉性、本觉。直断也是立断，直断法也叫立断法。

“抉择任运而自成，身及智慧之自性”：这样的空性不离

任运而成，任运而成的自成身即智慧自性。这是抉择诸法实相的现分，也就是光明。“任运”不是通过外在的因缘而生，也不是通过心来改造而成立，它是任运而成，原本就存在的。“自成身”指自成的佛身，本来就具有佛五身之功德，不是后来成立的，也不是依因缘而成的。“智慧之自性”指无论是心之本净还是大空性都是智慧自性，本来就具有佛的五种圆满智慧。

“内明童子瓶佛身，起信光明之顿超”：其一，抉择任运自成，生起智慧自性；其二，对大光明童子瓶佛身生起信解，这就是光明之顿超法。顿超法不依次第，能顿时超越三界轮回自性，显现本具的大光明。

“童子瓶佛身”是大圆满里的专有名词，指具有佛的五身和五智等一切佛的圆满功德。如同瓶中燃灯，其以通彻明亮之方式无碍存在。以此比喻说明众生的本具佛性于外虽具遮障，于内却以自明自知之方式永恒存在。“内明”指内大光明，刚开始对外不显现，但对内是大光明。

“二者亦非为各体，本净自成双运智”：直断和顿超或本净和光明二者没有分别，非为各体。本净即是任运者，任运者就是本净，空性即是大光明，大光明就是空性，觉性即是空性，空性就是觉性，实际上都是一体双运的。光明大圆满乘里着重宣讲的就是这些。无垢光尊者说：“心灭分直断，任运智顿超，双运自然智，心滴之密道。”分别心、执著心灭尽就是直断，任运智慧自性顿超，双运自然之智慧，这就是心滴密道。

光明大圆满法是旧译宁玛派一种特有的修法，特有的成就之法，希望大家都能珍惜！

光明大圆满以直断法抉择本来清净，即显宗所言远离一切戏论的大空性；以顿超法抉择自然光明——大光明，即任运而自成身，也就是童子瓶佛身[25]。新译派一些颇有威望的大德认为 “童子瓶佛身”这种说法不太合理，对此也专门破除过。其中，有的可能有他们自己的密意，有的肯定是因为还不太了解自宗的观点。自宗宁玛派有十八续等诸多续部，还有印藏很多大德高僧有关解释佛密意的大量论典。只有仔细研究这些续部和论典后，才能真正明白自宗的观点，证悟自宗的这些宗规，否则很难明白和证悟。[26]

以“童子瓶佛身”来形容我们本具的佛性，即如来藏，这是非常合理的。它阐述的是我们本具的如来藏——本性、佛性。它原本就具有佛的五身、五智这些无漏的功德，就是这样一尊圆满的佛。犹如宝瓶里的一盏灯，通彻明亮，但因在瓶内而无法照亮瓶外，人也看不到它。同样，我们的自心、佛性、如来藏原本就具有佛的无漏功德，但对凡夫而言，不是不具备，只是无法显现并使人见到。

其它一些续部，尤其新译派所修的续部里，比如密集金刚、时轮金刚、大威德金刚、胜乐金刚等所讲的都是自心和佛性、如来藏、光明本体，只是名称、表达的方式不一样而已。

其它续部中所称，不坏智慧之明点，
与此仅名不同已，于此明显而宣说。

其它续部，尤其《密集金刚》里所讲的不坏明点和童子

[25] 童子瓶佛身：大圆满的不共名词。如同瓶中燃有一灯，其以通彻明亮之方式无碍存在。以此比喻说明众生本具之佛性，于外虽具遮障，于内却以自明自知的方式永恒存在。

[26] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十一讲。

瓶佛身是一个意思，都是我们本具的佛性、如来藏，只是称呼、阐述的方式不同而已。“不坏明点”指本具的光明，即佛的圆满的功德。“我可以承许不坏明点，但不承许童子瓶佛身”的言论是不合理的。我们无法以凡夫心去衡量。若以佛的智慧去观察，则都是存在的。“童子瓶佛身”和“不坏明点”皆为佛说，都存在，因此同样是合理的。

旧译宁玛派也讲“不坏明点”，只是称为“胜义明点”，两者同义。“胜义明点”与“童子瓶佛身”的含义无丝毫差别，都指本具的佛性，即如来藏、大光明本体。如来藏的名称多种多样，有的称之为“光明本体”，有的称之为“胜义明点”，有的则称“不坏明点”，有的称“童子瓶佛身”，这些意义都是一样的。

既然大空性、大手印、如来藏、大光明、不坏明点、胜义明点、童子瓶佛身都是一个意思，那无上大圆满乘有何特别之处？虽然都讲第四灌顶之智慧，光明大圆满乘却将它单独拿出，视其为乘、为续，然后通过各种方式去表达，通过各种窍诀去修持，所以宣讲的方法、所证得的窍诀、所依的窍诀肯定有所不同。这是它的特点，也是和其它续部的不同之处。

一般显宗里讲大空性，有时也讲如来藏[27]；密宗里讲大光明、胜义明点、童子瓶佛身等。这些名称虽然不同，但意义相同，只是宣讲的方式、所获得的窍诀不一样，这是它们的不同之处。比如显宗的大中观主要强调空分，即诸法的本体空性方面。而佛所宣讲的如来藏并非强调本体空性，而是

[27] 比如佛在第二转法轮时着重宣讲的是大空性，第三转法轮时则着重宣讲如来藏。

着重显现方面的现分。空性不离显现，显现也不离空性。佛当时虽然着重讲显现，却没有展开阐述，只是提及如来藏光明，并未宣说直接修持的方法。密宗分外密、内密，尤其内密里着重讲现分。但外密和内密之间，内密的玛哈瑜伽、阿努瑜伽和阿底瑜伽之间，在宣讲的方式、窍诀和方法上都有所不同，有全面和不全面、彻底和不彻底、窍诀方面殊胜和不殊胜等差别。尽管如此，他们所讲的都是一个，即自心、佛性。

壬四、各宗教义之异同：

于大圆满之心部，智者各修一窍诀，
分别称为大手印，道果息法与双运，
大中观等不同名，实则同为离心智。

“于大圆满之心部，智者各修一窍诀”：大圆满阿底瑜伽可以分心部、界部、窍诀部。大圆满心部里有一些零散的窍诀，印藏的很多大德们选择了其中一个窍诀单独修持。

“分别称为大手印，道果息法与双运，大中观等不同名”：分别称为大手印、道果法、息灭法、现空双运大中观等。

大手印由印度的帝洛巴、那诺巴以及其后藏地的玛尔巴、米勒日巴传下来，成为噶举派主要修持的法。它也是我们大圆满法心部其中的一个零散窍诀，被这些大成就者们单独拿出去修持，称为大手印。

道果法是以前印度布朗巴大成就者主要修持的法，并由他将此法传到藏地。萨迦派的五大祖师都特别注重修此法，

该法也成为目前萨迦派主要修持的内容。

息灭法是印度的丹巴桑吉所注重修持的法，他将此法传到藏地。格鲁派称之为般若法门。宁玛派的古萨里修法，即断法的修法也是息灭法。

现空双运大中观是龙树菩萨着重抉择修持的，其后清辨论师、月称论师等都主要修持此法，后来通过菩提萨埵等大德传到藏地。

大手印、道果法、息灭法、大中观都是大圆满心部里一个零散的窍诀，都与大圆满不例外。

以上所讲诸法名称不同，但意义相同。有的同名不同义，有的同义不同名，此处所讲都是同义不同名。上述所言都只是大圆满心部的内容，还未及界部和窍诀部。窍诀部又分外类、内类、密类和极密类，相对于心部而言则更加殊胜、彻底、全面。如前所述，犹如世界上所有的河流都源自大海，最后也将回归大海。同样，一切法门、一切乘都是从大圆满里分流的，最后也都将回归大圆满法，都要到达光明大圆满至高无上的境界。

“实则同为离心智”：都在宣讲、抉择和修持远离心识的智慧。若没有远离言思、心识以及这些分别心，就不是真正的大中观、大手印、道果法、息灭法。大圆满也是远离心识、远离分别戏论的大智慧。因此，它们虽然名称相异，但意义相同，即“离心智”，远离心识的智慧。

智者异口同音说，佛成就者同密意。

一切智者都异口同声地说佛和这些大成就者们所讲的是一个道理，都是诸法的实相、义理。此处的“佛”指显宗，

“成就者”指密宗。显密所讲的是一个道理，即诸法的究竟实相，所修的即远离心识的本具的智慧。

我们通过了解、研究和学修也彻底明白了：其实显宗、密宗同密意，佛和大成就者同密意，只是宣讲的方式、抉择的方法和所运用的窍诀不同而已，实际上最终的目的都是一个，最终所宣讲的都是同一个义理。

有说自宗大圆满，超胜大手印等法，
未证无有道名言，倘若真实已证悟，
则于同一之密意，无有合理之分类。

“有说自宗大圆满，超胜大手印等法”：有些人认为自宗宁玛派超过萨迦派、格鲁派、噶举派等，因为光明大圆满法已经超胜大手印、道果法、大中观等法。

“未证无有道名言”：无论是大手印、大中观还是道果法，若没有现量证悟，那就没有道的名言，不是真正的道。

“倘若真实已证悟，则于同一之密意，无有合理之分类”：倘若已真正现量证悟，这些法都同一密意，无有分类。为什么？因为它们都是合理的，都是远离意识的大智慧，这样的大光明、大智慧都是一个。所以不能说大圆满法已经超胜了其它法。

大中观、大手印、大圆满在所证悟、所抉择的义理上毫无差别，都在抉择诸法最究竟的实义，都是去证悟、成就我们本具的大光明和本具的功德，所以本义都是一样的。但所宣讲的方法不同：有的全面，有的不全面；有的透彻，有的不透彻；有的讲得非常明显，有的不太明显；有的窍诀很丰富，有的则缺少窍诀。这些方面一定有所差异。大圆满法的

确有很多不同的窍诀，在宣讲上更为全面、透彻，这是我们旧译宁玛派的特点，也是光明大圆满乘的特点。

如是一切无上续，第四灌顶诸智慧，
大圆满中无分类，

无论是旧译还是新译，都有无上续、四灌顶，都有第四灌顶之智慧。这些无上续中所讲的第四灌顶智慧在大圆满里是不可分类的，是一样的。《时轮金刚》里所言遍空虚空金刚智慧、《密集金刚》里所讲不坏明点之智慧身以及光明本体、胜义明点等，虽然名称不同，但意义相同，所以都不可分类。

然而彼等一切法，源泉大圆满续部，
分为心界窍诀部，深广殊胜之要点，
零散窍诀实修法，他宗未说有许多，
堪为特法何须言？

“然而彼等一切法，源泉大圆满续部”：一切法门、一切乘的源泉是光明大圆满乘、无上大圆满续部，也即我们旧译宁玛派所着重宣讲和修持的法。如前所讲，这些印藏的大德们单独修持大圆满法心部中的一些零散窍诀，成就后建立为乘或宗。所以，它们都是从大圆满法中分出的，都源于大圆满续部。

“分为心界窍诀部”：光明大圆满乘分为心部、界部、窍诀部，窍诀部又分为外类、内类、密类和极密类。外窍诀部如身，内窍诀部如眼，密窍诀部如心，极密窍诀部如具有全身的人。极密窍诀部全面、彻底地阐释了赤裸裸的觉性，

这才是究竟了义的。极密窍诀部也分旧（极密类）和新（极密类）。布玛莫扎等宣讲的是旧（极密类），莲花生大士等宣讲的是新（极密类）。如此之多的支分和详细的抉择、修持方法都是光明大圆满乘的特点。

“深广殊胜之要点”：虽然万法所说都为同一密意，唯有光明大圆满如此甚深广大，全面透彻，而且窍诀也尤为殊胜。

“零散窍诀实修法，他宗未说有许多，堪为特法何须言”：大手印、大中观、道果法、息灭法都属于“零散窍诀实修法”，它们都是那些成就者们将大圆满心部里的零散窍诀拿出来实修后而建立的。我们可以去仔细研究大圆满法这些续部或论典，仅佛宣讲光明大圆满的续就有十八续，还有如印度极喜金刚、莲花生大士，藏地的荣索班智达、无垢光尊者、麦彭仁波切等所著的诸多论典。这些续部或论典里有许多噶举派、萨迦派、格鲁派等他宗只字未提、未作抉择的教义、义理以及他宗根本不存在也无法运用的窍诀。所以说光明大圆满法全面透彻。这些都是光明大圆满乘的特点，这是毋庸置疑的。

壬五、凡夫亦可相似修持：

于彼究竟大圆满，深寂光明无为法，
虽是如来之智慧，于此暂时正道中，
相似喻义双运智，画月水月天月喻。

“于彼究竟大圆满，深寂光明无为法”：光明大圆满乘特别直接、明显地宣讲了佛的圆满智慧。佛当时在菩提树下

成道时宣说了四句偈颂："深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。"之后七七四十九天都未宣讲佛法。"深寂离戏光明无为法"指佛所证得的圆满智慧。光明大圆满法里所宣讲的即是"深寂光明无为法"。"深"指远离言思，远离一切分别执著；"寂"指远离寂灭，远离烦恼障、所知障等一切障碍之意，也可以说远离一切戏论是"寂"；"光明"指这样的深寂也不离自然大光明；"无为法"指它不是以因缘而生，而是本具的、远离迁变的。

"虽是如来之智慧，于此暂时正道中，相似喻义双运智，画月水月天月喻"："暂时正道"指处于凡夫地境界时。对于第四句义灌顶之智慧，即佛所获得的圆满智慧，一般凡夫怎能修持，怎么转为道呢？很多人有此疑惑，作者在此处作了讲解。

凡夫无法修持真实的佛的圆满智慧，但可以修相似的，最后能获得真实的。大圆满智慧也可以分为喻智慧、义智慧、双运智慧三种，分别以画月、水月、天月来比喻。天月是真正的月亮，水月是天月真正的影子，画月是相似的影子。

凡夫地资粮道的时候是犹如画月般的喻智慧，此处用画家所绘的画月来做比喻，说明资粮道所证得的智慧也还属于轮回。

凡夫地加行道时是犹如水月般的义智慧，虽然仍是凡夫地，但比资粮道高。

圣者见道、修道、无修道都是如天月般的双运智慧。见道时就开始现量见道，修道、无修道时就更加圆满了，这时是真正圆满。虽然一地见道时就已经是如天月般的双运智慧

了，但由于角度和距离等差异，导致我们所见的天月也不一样，而且初一至十五的月亮也有差别，越来越明清，越来越圆满。同理，虽然见道的智慧是真正的双运智慧，但与佛的智慧相比仍有很大的差距。

依次前者引后者，此乃自然无漏智，
依照自之智慧力，亦可实地而修持。
譬如为得圣道智，如是修持相似智。

“依次前者引后者”：喻智慧、义智慧与双运智慧是次第由前者引出后者并现前的。喻智慧引义智慧，义智慧引双运智慧。资粮道所证悟的喻智慧通过实修就能引生加行道所证的义智慧，加行道所证的义智慧通过实修就能引生见道所证悟的双运智慧，见道所证悟的双运智慧能引生修道的智慧，修道能引无上道（佛果）。见道是一地，二地到十地都是修道，二地引三地，三地引四地，四地引五地，五地引六、七、八、九、十地，十地引无上地的智慧，如此前前引后后。

“此乃自然无漏智，依照自之智慧力，亦可实地而修持”：“自然智慧”指本具的智慧，“无漏智慧”指远离一切戏论分别念的智慧。自然无漏的智慧是究竟圆满的智慧，可以依照自己的智慧力通过修行而获得。在资粮道时，就依资粮道的智慧去修；在加行道时，就依加行道的智慧去修；在见道、修道、无修道时，就依当时层次的智慧去修。虽是佛的智慧，但也是我们本具的无漏的究竟的大智慧，可以依自己的智慧力逐渐修持而证得。只有这样次第修行才能渐渐达到圆满。

“譬如为得圣道智，如是修持相似智”：很多人不太承

许这一观点，因此此处以类比的方式作进一步的说明。“圣道智”指显宗所讲的现空不二的双运智慧，它是菩萨见道和修道时入根本慧定所现量见到的。为获得这样的圣道智慧（菩萨的根本慧定），在凡夫地时也修相似的胜义谛的智慧，通过观察量观察而生起相似的定解，再以此相似的定解去修持，最后才能生起真实的定解。这也要经历从相似到真实这样一个过程。真正的智慧是从一地到十地逐渐圆满的。刚开始在凡夫地时修持的是相似的，不是真正的胜义谛的智慧，但通过这样的修行，最终能获得胜义谛的不二的智慧。以此类比，密宗尤其大圆满法所讲的智慧也是按次第逐渐获得的，凡夫可以此为道，这样去修持。

法性双运大智慧，倘若现量而抉择，
诸伺察意执著见，必定灭尽见离戏。

现量见到、证悟此现空双运或乐空双运的实相时，以伺察去分别执著的颠倒见一定会立即灭尽，从而现量证悟远离一切戏论的大空性或大光明的境界。

“法性双运大智慧”：即现空双运的大智慧，也可以说是乐空双运的大智慧。

“倘若现量而抉择”：“现量而抉择”指现量见到、现量证悟。

“诸伺察意执著见，必定灭尽见离戏”：“离戏”在此处是指显宗里讲的大空性，密宗里讲的本来清净、大光明。当现量见到诸法法性时，已远离伺察、远离分别执著，必定会现量证悟远离一切戏论的大空性、大光明的境界或智慧。

丁三、总摄要义：

是故未加辨别时，偏说有无执著相，
均有错误正确分，犹如月形之盈亏，
此依了义之教证，凭据理证而成立。

此处是将第三个问题“入定有无执著相”和第四个问题“观察修或安置修”二者一起做总结。

“是故未加辨别时，偏说有无执著相，均有错误正确分”：见解有没有执著？若未加辨别，偏执一方，决定性地认为有执著相或者认为无执著相，这都是错误的。修正行时是观察修还是安住修？若偏执一方，决定性地认为不用观察而笼统安住或认为始终要观察，这也是错误的。

见解有无执著相？作为凡夫，刚开始时需要有所执著，如此以毒攻毒、以妄治妄，最后不能执著。若认为有执著相，对于起始阶段而言，这种看法是正确的，但对于最后阶段而言却是错误的；若认为无执著相，则结论与前恰恰相反。观察修或安置修？开始阶段不观察是错误的，最后阶段不观察是正确的。这都是有错误分和正确分的。

“犹如月形之盈亏”：如同月形有增减的区别，初一至十五日是增，十六至三十日是减。同理，偏颇于有执著或无执著、观察修或安置修，这样的观点也有正确分和错误分两方面。

“此依了义之教证，凭据理证而成立”：偏执一方的说法都有正确分和错误分两面，我们之前引用了许多的教证、

理证来说明，都是以了义的教证、理证而成立的。因此，若绝对性地执著某一观点是错误的。我们在建立自宗、破除他宗时，都是以教证、理证而成立的，所以都无法反驳，不得不承认。

五、二谛何者为主要

丙五（二谛何者为主要）分二：一、遮破他宗；二、建立自宗。[28]

丁一（遮破他宗）分二：一、提出问题；二、于彼答复。

戊一、提出问题：

二谛何者为主要?

二谛指世俗谛和胜义谛，二谛究竟哪一个更为主要？

我们的见闻觉知以及见闻觉知的这些行境都属于世俗谛。远离见闻觉知、超越见闻觉知的这些行境都属于胜义谛。胜义谛和世俗谛二分的基础就是尽所知，是二谛的分基。

世俗谛和胜义谛的安立方法有很多种，遍知麦彭仁波切在《中观庄严论释》里讲了两种：第一种是实相和现相二谛，实相与现相同一的能取所取都是胜义谛，实相与现相不同一的能取所取都是世俗谛，这主要是依佛第三转法轮的教义而分的；第二种是现和空二谛，无论是清净还是不清净的所有的现相都是世俗谛。无论是单空还是双运空，一切空性都属于胜义谛，这主要是依佛第二转法轮的教义而分的。

我们在这里所讲的二谛是现空二谛，就是显现和空性。

---

[28] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十二讲。

世俗谛主要指显现，胜义谛主要指空性。

此处流浪者问老仙人："二谛最终哪一个更主要？"下面是老仙人的回答。

戊二（于彼答复）分三：一、第一种观点；二、第二种观点；三、第三种观点。

己一（第一种观点）分二：一、说此观点；二、辨析彼义。

庚一、说此观点：

> **有许胜义谛主要，谓世俗乃迷乱现，**
> **执为所断说胜义，乃未迷乱胜义谛，**
> **即是真实之见解。**

一种观点是最终承许胜义谛主要，比如因明论师玛夏相秋多吉等很多大德认为最终是胜义谛主要，噶举派和萨迦派也有部分论师和大德持这种观点。

他们认为世俗谛的法都是迷乱的显现，是暂时的，是最终所要断的、所要抛弃的法，所以它最终不主要。而胜义谛则是诸法的究竟实相，是最终要成就的一个境界、一个果位，所以最终是胜义谛主要。应该去研究、观察胜义谛和去了知、证悟胜义谛，这样最终才能获得解脱、成就。胜义谛不是迷乱现象，真正见到了胜义谛才是真实的、最究竟的见解，所以胜义谛是最主要的。

庚二、辨析彼义：

虽说世俗若真实，胜义不成空性故，
然而断除世俗谛，之外他法胜义谛，
少许亦不可成立，二谛方便方便生。

“虽说世俗若真实，胜义不成空性故”：所有的这些显现、缘起法都是假立的，都是如幻如梦的，本体是空的。这些缘起法无有自性，犹如梦境，都是由心假立的，因此成立了空性。如果这些显现法、缘起法真实存在，就无法成立胜义谛的空性。

对方认为世俗谛是迷乱的显相，覆盖了胜义谛，是暂时的，是最终所要断的。认为世俗谛不主要，想单独通过抉择、修持胜义谛而获得成就。但若没有世俗谛，没有这些显现法，怎么能抉择空性呢？又怎么去修持空性呢？有显现才能体现空性，有空性才能真正了知缘起法，才能真正显现这些法。若不是空性，就不会显现；若没有显现，也不会体现出空性。世俗谛和胜义谛是法和法性的关系，世俗谛是法，胜义谛是法性，没有法哪有法性？所以抛弃世俗谛、抛弃显现就无法能够成立空性。

帝洛巴上师曾对那诺巴说：“孩子，显现不会束缚你，执著才会束缚你，所以你要断除对一切法的执著。”因此，束缚我们的不是显现，而是对显现的分别和执著。这些显现法、缘起法是无障碍的，但我们去分别、执著，因迷乱而轮回，自己束缚了自己，无法获得解脱，所以应断除的是分别、执著。

“然而断除世俗谛，之外他法胜义谛，少许亦不可成立”：“断除世俗谛”指一切现法都断灭、灭尽，“之外他法”指

胜义谛。“少许”指一点点。你们抛弃世俗谛的观点就是抛弃了显现，即显现最终断灭、无有。若抛弃、断灭了世俗谛上的这些显现法，就无法能够找到一点点任何他法为胜义谛的。你们认为世俗谛是最终的所断，但在断除世俗谛显现法的同时也断除了胜义谛这个空性，无法建立胜义谛空性。所以这是不合理的，你们自己也不会这样承许。

“二谛方便方便生”：世俗谛和胜义谛是方便和方便生的关系。以显现证悟空性，以空性了达显现、缘起，所以是方便而方便生。断除世俗谛的显现法，同时也就断除了胜义谛这个空性。

不依所察之有实，彼之无实不存在，
是故有实与无实，二者缘起性相同。

“不依所察之有实，彼之无实不存在”：有实法就是有为法，无实法就是无为法。有实法、无实法是相对立而成立的，如果不依靠有实法、有为法，就不存在无实法、无为法。无实法依靠有实法而存在，若不存在有实法，无实法也不会存在。

“是故有实与无实，二者缘起性相同”：有实法与无实法都是缘起法。所有的有实法都是依靠自己的因缘而生，是依赖于他法的；而所有的无实法都是观待他法而成立的，是依他法而存在的，所以都是缘起法。若是缘起的，就不是实有的。缘起法是前后变化的，依赖于他法的。实有是前后不变的，不依赖于他法的。所以二者相违，只要是缘起法，就不是实有的，非实有即空性。

缘起性空在相上是缘起，体上是空性。有实法、无实法，

有为法、无为法从体上讲都是空性，从现上讲都是缘起。存在也是同一存在，不存在也是同一不存在。二者要留下就都得留下，不留下就都不能留下。

若依对方的观点，断除了世俗谛，留下了胜义谛，那最后要成就的就不是性空，而是一个单空。因为最终要保留空性，断除显现，这时的空性和显现就不是一体的。这个世俗谛就成了一个单独的“现”，不是和“空”双运一体的，那它就成为一个实有法、有为法了。“现”若是所断，是所要抛弃的，那么最后就是一个单独的“空”，这就是单空，不是性空，是一个无为法。对方虽然不是直接承许这种观点，但的确会有这样的过患：一个成为单独显现的实有，即有无之间的“有”；一个成为单空，即有无之间的“无”。一个是有为法，一个是无为法。但这里所讲即无论有为法还是无为法在显现上都存在，都是缘起，都是无欺的，但在体上都是空性的。所以若是留下，在显现上都得留下，因为都是缘起法；如果不留下，那就是在体上都抉择为空，任何法都不留。所以，对方抛弃世俗谛而保留胜义谛的选择是错误的。

倘若耽著于空性，以此断除诸显现，
则已玷污缘起空，龙树善妙之宗旨。

诸法本性是空性，这是胜义谛。若你们执著空性，单独取胜义谛，认为现法都是迷乱的显现，是最后要断除的，所以就去断灭现法。这不符合龙树菩萨的教义，玷污了龙树菩萨的善妙宗旨。

龙树菩萨的善妙宗旨就是缘起性空不二，即现空不二。现即是空，空即是现，空中现，现当下空，现空无二。缘起

性空就是双运，缘起的本性即是空，从空性中生起缘起。

佛在经中讲："色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。"一切法既是空也是现，现空双运。龙树菩萨抉择了佛的这种大空性的教义，在《中论》第二十四品中讲："以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。"因为是空性，所以一切都可以成立。若不是空性，一切都不能成立。因为是空性，所以就有显现；因为显现，所以就是空性。现空是双运的、不二的。龙树菩萨的宗旨非常符合佛的教义以及诸法的究竟实义。

若认为世俗谛是暂时的、是最终要断除的，胜义谛是究竟的、是最终要获得的，这就已经将二谛分开了。如此抉择舍弃其一、获取其一，已经违背了佛的教言，也违背了龙树菩萨的教言，玷污了龙树菩萨的善妙宗旨。这是你们自己也不承许的，因为你们也承认佛的教言和龙树菩萨的观点。

汝许见空修彼道，证悟唯一单空界，
圣者入定空性智，成灭法因亦有过。

如果按对方所承许的观点，认为世俗谛最终是所断，已经断除了，所以不需要显现世俗谛，那就修一个单独的空，即单空——一个"无"即可。依此观点串习修持，至最终得地时，菩萨所证悟的境界也一定是唯一的一个单空，因为之前所持的都是单空见。既然没有世俗谛，没有显现法，现法是断灭的，那么圣者（见道、修道位的这些菩萨）的入定就成为灭法的因，这是一大过患。

对方认为自己的观点特别符合佛和龙树菩萨的教理，和应成派同一的。但实际上不仅没有和应成派同一，还违背了

月称论师的观点，成为了月称论师辩论中所推翻的对境。

自续派的清辨论师在抉择胜义谛时主张将二谛分开，即诸法在胜义谛上不存在，在世俗谛上存在，留下了世俗谛。但这时抉择的是胜义谛，不是世俗谛，不能留下任何法。否则就意味着在胜义谛上存在此法，这样在菩萨入定时必须要“有”，否则菩萨的入定智慧就变成灭所留下来的法的因。这是当时月称菩萨给清辨论师等所发的三大过患之一，此过患同样落在对方的观点上。

当时月称菩萨给清辨论师所发的这个难以推翻的过患就是因为他们把二谛分开了。他们认为世俗谛是迷乱的显现，是暂时的，最终要断除；胜义谛是究竟的实相，是最终所取的，所以世俗谛不主要，胜义谛才是主要的。将二谛分开，在胜义谛上就不能有现法，这样胜义谛和世俗谛二谛不能双运，空和现不能双运。所以他们修的是单空，最终获得的也是单空的境界，菩萨的入定智慧就变成了灭法之因。这是他们自己也不承许的，但他们的观点就有这个过患。虽然他们认为自宗的观点和月称论师是一致的，但现在已经违背了月称论师的观点。

诸法本来为空性，然不偏堕现空故，
执说唯空主要者，未知究竟之意义。

“诸法本来为空性”：轮涅一切法本来就是空性的，成立时就是空性，一存在就是空性，不是后来变成空的，否则就不是空性了。是在一成立、一存在的当下依因缘而生，依他法而生，所以是缘起法。是缘起法就不是一个实有法，而是个空性的法。

“然不偏堕现空故”：它不会偏堕现分，也不会偏堕空分，而是现空不二。也可以说空性缘起不可分割、无二双运。它既不是单现，也不是单空，而是现而空、空而现，现而无自性、无自性而显现，这才是诸法的实相本义。

“执说唯空主要者，未知究竟之意义”：如果认为最终空性胜义谛主要，这是分别空性并执著空性，偏堕于空分，所证悟的最终空性也肯定是个单空，此人还没有了知和证悟诸法的究竟意义。“究竟之意义”指现空不二，若将现空分开，认为最终是空性重要，此即还未明白诸法的究竟实义。

己二（第二种观点）分二：一、说此观点；二、辨析彼理。

庚一、说此观点：

> **有者抛开胜义谛，仅从世俗方面言，**
> **将续部见分高低。**

另一种观点即自宗宁玛派的一些学者、大德们不重视空性见，也没有空性见。比如有些人主要修生起次第，观想本尊和坛城，念咒语、求悉地。其实生起次第和圆满次第是双运的，圆满次第分有相圆满次第和无相圆满次第。无相圆满次第就是本来清净见，即空性见。显宗所讲远离四边八戏的大空性见解和密宗所讲本来清净见是一个意思。修生起次第时，无论是观本尊还是求悉地都不能离开大空性的见解，但他们对此毫无所知，没有无相圆满次第的修法，没有大空性的见解。仅仅在现分上，执著坛城、本尊、仪轨和咒语等修

法，然后区分高低。在其他宗派里也存在这种情况，这都不合理。

“有者抛开胜义谛”：二谛安立的方式有很多种，此处指现空二谛，“世俗谛”指显现，“胜义谛”指空性。“抛开胜义谛”指抛开大空性的见解。大空性的见解就是指远离四边八戏的大空性，对此生起定解叫空性见。没有空性见就是抛开胜义谛。

修净土、密宗的人中这种情况特别多。他们认为只念阿弥陀佛名号求生净土或修本尊念咒语就可以了，不需要空性见。这都是在相上执著，所以只有单独的现分，没有空分，没有空性见，这样修法是不会成就的。你可以念阿弥陀佛名号求生净土，也可以念咒语修本尊，但必须有空性见解。若没有无我和空性的见解，修也是白修！

“仅从世俗方面言，将续部见分高低”：诸法在体上是大空性，但在显现上是大光明。若没有空性见，仅仅在显现方面而言，讲殊胜不殊胜，了义不了义，这个是胜义谛那个是世俗谛，或讲行部比事部高、瑜伽部比行部高、无上瑜伽比瑜伽部高，或玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽一个比一个高等，将续部见分高低。但这个见只是显现上的见、光明上的见，只是单独对光明分、显现分而言的。

庚二、辨析彼理：

未以胜义空性摄，世俗本身之见解，
分为高低不合理。

没有胜义谛空性见的摄持，仅在显现的光明见上进行区

分是不合理的，因为这样的光明见也不是正确的光明见。见解的基础是空性见，有空性见才有大光明见，没有空性见不会有大光明见。大光明就是色身佛，色身佛包括化身佛和报身佛。无论是坛城还是佛，都是从法性中产生的。色身是法身的显现，法身指空性，诸法的本性是空性，所以就有法身。有法身才有色身，没有法身无法显现色身。没有空性从哪里显现这些法？没有空性就没有显现。所以没有空性分、空性见，仅仅在显现的见上进行区分是不合理的。

不具胜义之确信，仅观世俗之本尊，
只是信解非正见，外道诵咒自观他。

“不具胜义之确信，仅观世俗之本尊”：“胜义之确信”指空性的见解。若对远离四边的大空性没有生起定解，仅观显现上的本尊、坛城并念诵仪轨、咒语是没有意义的。

“只是信解非正见，外道诵咒自观他”：此时对佛、坛城、仪轨、咒语等也许有一些信心，觉得“我念诵、祈祷肯定能得到加持”，但他没有空性见、正见。若没有空性见，仅仅在显现上观本尊，并且自观为本尊或者佛，这都不能断除轮回的根，不能解脱烦恼。否则，外道也能解脱、成就了。

因为外道徒在持诵某些咒语时也要观神尊，有时也自观成神尊。如果按你们的观点，对无常，尤其是无我、空性没有生起定解，仅仅通过观世俗谛上的本尊、坛城去念修也能断除轮回的根，能断除烦恼、获得解脱，那这些外道也能解脱。外道为什么不能断除轮回的根——我执？为什么不能摆脱烦恼？就是因为他们没有无我、空性的见解，对此没有生起定解，没有了知诸法的本性实相。

你可以念佛，可以观想坛城、本尊，修这些殊胜的境相，但首先得有空性的见解。我们每天都在修金刚萨埵除障法，观想金刚萨埵佛降下甘露沐浴了我们的身体，消除我们的一切业障、魔障等。但谁对此生起了定解？谁真正得到了利益?很多人心里都有疑惑：金刚萨埵佛能在我的头上？从哪里能降下甘露沐浴我的身心，消除我的病障、魔障、业障，让我得以清净呢？心是摸不到的一个无形的东西，怎么能沐浴得到呢？即使能沐浴我的身心，这就能消除我的业障、病障、魔障吗？之所以有这些疑惑就是因为没有懂得缘起性空的道理，没有对缘起性空生起定解。一切都因为是空性！所以佛能在我的头上，能降下甘露，能沐浴我的身心，能消除业障！真正明白了缘起性空的道理后再去修，才能成就，之前很难！只是业障减少了却不能彻底消除。所以一定要明白缘起性空的道理，才会生起真实的定解，才真正能够起到作用。

极少数利根者所证悟的过程和方法是不可思议的，已经远离了我们的意识。比如国王恩扎布德在一瞬间就获得了圆满的成就，他是见和成同一，见的同时圆满成佛。一般人不可能这样成就，必须一步步按次第修行。在显现方面、修光明分方面也是按次第的，你可以修本尊，可以念佛求净土，但先要有空性见解的基础，在此基础上按次第修行。空性见也是按次第来修的，先将外境抉择为空，然后再将内境抉择为空，最后才能抉择到大空性。

己三（第三种观点）分二：一、说此观点；二、以理驳斥。

庚一、说此观点：

有谓世俗极重要，因为二谛需双运。

这是格鲁派一些大德所承许的一种观点。他们认为世俗谛、显现非常重要，任何时候都不能离开，因此他们再三强调世俗谛，并且在将万法抉择为大空性时也留下了世俗谛这些显现法。

格鲁派的这些学者们学习因明非常透彻，辩论能力都特别强，擅长咬文嚼字，注重名言上的法，所以主张“名言”是任何时候都要存在的，否则就不能双运。其中“柱子不以柱子空，而由其上实成空”就能体现出他们的观点，即在抉择大空性时把世俗谛保留下来。他们认为二谛要双运，所以世俗谛在任何时候都不能说空，不能说没有。实际上，把世俗谛留下来才不能双运，因为将二谛分开了。这种所谓的“二谛双运”如同白绳和黑绳缠在一起，不能叫双运。中观讲的双运是一体的意思。其实，说“空”才是正确的，因为这是抉择空性，不是断灭。但他们无法接受，就是这样的根基。

庚二、以理驳斥：

固执如此观点者，再三赞叹世俗谛，
然修双运见解时，舍弃双运持单空，
善妙说法良母后，实修童子未跟上。

“固执如此观点者，再三赞叹世俗谛”：他们固执地执著世俗、名言、显现，因此再三赞叹世俗谛。在将万法抉择为大空性时留下显现，不抉择为空。认为显现非常重要，任何时候都要留下来，任何时候都主要在显现上去抉择或判断。

“然修双运见解时，舍弃双运持单空”：他们认为二谛要双运，没有世俗谛这些显法、没有名言就无法双运。没有世俗谛就是断灭，所以留下世俗谛特别重要。

但他们在修双运见解时实际上已经失去了双运，仅仅修持了一个单空。因为他们在将万法抉择为大空性时留下了世俗谛，即把二谛分开了，因此所抉择的只是一个单空。那么在此见解上去修，修的也是一个单空。

在万法抉择为大空性时，二谛不能分开，直接将万法抉择为空性，这个空性不是断灭，它可以有世俗谛、有现法、有名言，但他们没有明白和证悟这个道理。他们认为将万法抉择为空性时若不留下世俗谛、留下名言，担忧成为断灭法。为了避免断灭的过患，任何时候都不能说没有显现、名言，所以留下了名言。但留下世俗谛恰恰使他们抉择和修持的“空”成为了一个单空，最终自己就断灭了。

麦彭仁波切讲过，若他们真想抉择现空双运的大空性，那就不要留下世俗谛，直接将其抉择为空。此“空”并不是一个单空，不是断灭，它是不离显现、不离名言的，是和显现一体的，这样才能真正成为双运。

“善妙说法良母后，实修童子未跟上”：他们所谓“现空双运”的善妙说法就像良母，而实修如童子。他们真正去修持时没有抉择到大空性，没有修到大空性，只抉择修持了一个单空，如同童子没有跟上良母一般。

这些大德们之所以这样抉择也是有密意的，是为了度化一些相应根基的众生才暂时这样抉择，我们应该有这样的认识。

丁二（建立自宗）分四：一、宣说远离偏堕二谛双运乃经续窍诀诸道之无谬密意；二、证悟此理而宣说续部之分类；三、遣除邪见；四、摄义。[29]

戊一、宣说远离偏堕二谛双运乃经续窍诀诸道之无谬密意：

> 是故前译此自宗，基道果之诸法名，
> 离常无常二谛等，建立无偏双运宗。
> 二谛脱离各自上，不能建立基道果。

建立自宗宁玛派。

旧译宁玛派自宗所承许的都是双运，所讲的基道果三者包含了所有的法，基、道、果三者都不离双运。基是二谛（世俗谛、胜义谛）双运，道是二资（福德资粮、智慧资粮）双运，果是二身（法身与色身）双运，基道果任何时候都建立在双运的宗义上。自宗建立的是无偏堕的二谛双运，既不是常有，也不是无常。既不是单独的一个世俗上的显现，也不是单独的一个胜义谛上的空性。

但觉囊派的一些大德高僧认为如来藏是恒常的，也就是实有的。格鲁派的一些大德则认为最终诸法都是无常、空性的。这些是自宗宁玛派所不承许的观点。

基指本来面貌，诸法实相。“基”是二谛双运，即世俗谛与胜义谛双运。《般若二万五千颂》中云：“无论佛出世与否、说法与否，众生了达与否、证悟与否，法界本性都是

---

[29] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十三讲。

二谛双运。”诸法本具的状态、本来面貌和佛出世不出世没有关系，和佛是否传法没有关系，和众生是否了达、证悟这样的道理也没有关系。佛出世或不出世，转法轮不转法轮，众生是否了达、证悟了此理，诸法原本的状态、诸法的实相就是二谛双运、现空不二。它既不落现分也不落空分，是现而空、空而现的状态。它原本就如此，是不会变的，永远都是这样。

有些人担心若将万法直接抉择为空，名言就不存在了，因果就不存在了。其实不用担心，正因为诸法是性空的，所以才有名言中的这些显现、缘起。

还有些人一听说因果不虚、缘起不空，就认为与空性对立，担心最终抉择不了空性。其实“因果不虚、缘起不空”是从世俗谛、名言、显现的角度上讲的，这些都是缘起法，它当下就是空性的。佛在《优婆夷请问经》中说：“世间都是分别心造作，故是假立而非实有。”属于名言谛的法都属于言思的范畴，由分别心来造作，都是假立的，所以是非实有。佛在《般若十万颂》中也讲过，色、声、香、味、触、法暂时从观待假立而存在，究竟中一切都是大空性。也就是说，在世俗谛上存在的就是假立的，是假立的就是空性的。所以，在讲世俗谛的同时就已经是空性了，二者是双运的。

以“现”远离有边，以“空”远离无边。这是讲显现法、缘起法以它自己就可以远离有边。因为只要是显现的就是缘起法，就不是实有，所以“现”当下就是远离有边的。“空”也不是无，它包含了有，所以“空”的当下就远离了无边，不堕落无边。如果真正明白了缘起性空的道理，就不会有这些担心了。

众生的根基不同，有些众生暂时就只有这样的根基，所以无法抉择诸法的究竟实相。

小乘声闻和缘觉将相续和粗物抉择为未实有，但是建立了实有的极微尘和刹那心，由极微尘来组成粗物，由刹那心组成相续，从而成立物质和精神世界。他们没有真正了知空性的道理，担心如果把万法都抉择为空，这个世界就无法成立和显现。所以最后他们自己建立了实有的极微尘、刹那心，作为组成物质世界和精神世界的基础。他们必须要有这样一个基，无法把“空”视为基。其实，“空”不是一个断灭，只有空了才可以产生，空了才可以组成，空了才可以显现。他们没有证悟到这一点。

大乘的唯识宗能将外境抉择为空，如果没有外境（对境），那么有境的存在也不合理，所以他们认为一切能取所取都是空性。但他们又建立了一个远离能取所取、自证自明的阿赖耶识，以此实有的刹那心作为成立世界的基础。万法都由它来显现，是它的幻化和游舞。所以他们也没有真正地了知、证悟空性，无法明白或接受空中而现、空中而生的道理。

大乘的中观将万法抉择为空，空中可以生，空中可以显现，所以他不留实成法。中观也有自续派和应成派的差别，自续派将万法抉择为空时暂时只能抉择一个单空，只破除了有边，没有破除无边、有无边、非有非无边。因为他们也没有真正了达大空性的道理，所以他们承认胜义谛上是空的，但世俗谛上不空。他们担忧如果世俗谛不存在了，这是一种断灭，是对名言的一种诽谤，所以保留了世俗谛。事实上，将万法抉择为大空性时，二谛不用分开。应成派才是真正地

将万法抉择为大空性，将“有”、“无”、“有无”、“非有非无”都抉择为空。这个“空”不是断灭，不是一个单空，它是和“现”不二的空，缘起可以无欺显现，因果可以无欺显现。

可见，诸法的本基就是二谛双运。二谛的安立方法有很多种，此处是指现空二谛，世俗谛就是现，胜义谛就是空。不能说“现”主要，也不能说“空”主要，不能说世俗谛重要，也不能说胜义谛重要，这些都不合理。现空是不二的、是一体的，所以要么都同样主要，要么都同样不主要。有的认为胜义谛重要，因为空性是诸法的究竟实义、本体。有的认为显现重要，最终要修佛五身五智的这些果位和功德，这些清净的境相都属于现分。这两种观点都是不合理的。

“道”是“二资”双运，即福德资粮和智慧资粮双运而修。“二资”有很多种分法。如果没有无我、空性智慧的摄持，没有三轮体空智慧的摄持，所积累的善根、福德都是属于福德资粮。如果有空性智慧的摄持，就属于智慧资粮。

二谛资粮就是二资双运，所以讲道的时候就讲二资双运。以二资双运的修法最终才能获得二身佛的果位。做善事、积福德都得有空性智慧的摄持。刚开始要有相似的，最终会有真实的智慧，以智慧摄持善根、福德最后才能获得二身佛的果位，否则不会成为二身佛果位的因。要到达彼岸就得二资双运。智慧资粮犹如眼睛，福德资粮犹如走路的双腿，缺少眼睛或者腿脚都无法到达目的地。同样，二资若不是双运，缺少任何一个都不能到达彼岸，不能成佛。

在回答第四个问题“观察修或安住修”时，有的认为只安住就可以了，有的认为任何时候都要观察，这都是因为没有真正地了知、证悟二资双运的道理，都没有真正地进入这

样一个殊胜的正道。莲花生大士讲，见解比虚空高，但取舍因果比面粉还要细。这也是在强调二资双运，在有空性见解的同时必须要仔仔细细地取舍因果，因为“万法皆空，因果不空”。“万法皆空”是在体上讲的，是空分；“因果不空”是在相上讲的，是现分，二者是双运一体的。万法皆空，但是缘起的作用不空，这也是分别从体和相上讲的。显现和空性二者是法和法性的关系，实际上是一体的。犹如火和火的热性一般，因为火是热性的，除了火的热性没有火，除了火也没有火的热性。

空即是不空，不空即是空；有即是无，无即是有。这些道理看似矛盾，但是在诸法的究竟实义上是不矛盾的，这才是真正的稀有、奇妙！如果以我们的言思能够衡量，在我们的境界里能够消化，那就不叫超越了，也不能称为奇妙、稀有了。为什么说不可言、不可喻、不可思、不可议？就是因为已经超越了。我们凡夫的境界、言思等都是偏颇的，因为它是分别的。而诸法的究竟实义是远离分别的，这叫超越。

“果”是二身双运，即法身和色身双运，法身中显现色身，色身的本体就是法身。犹如大海和波浪，看似有区别，实际却是一体的。波浪是大海中显现出来的，波浪本身即是大海，始终不离大海。色身不离法身，法身也不离色身，因为诸佛的事业是恒常的。诸佛如来的事业就是指色身，永远都会有色身这样的显现。法身是体，色身是显现；法身是空分，色身是现分，二者是不离、不二的。

有一些宗派认为最终只有法身，所以就执著法身。还有的认为最终只有色身，所以就执著色身。有的只修现分的色身，如佛、本尊和佛的坛城等，而不去证悟空性本体。有的

只修空性，而不修现分、光明分方面的色身——佛和佛的坛城等。这都是错误的，不可能成就。

为什么最终都要入密宗？因为密宗里才着重宣讲大光明的境界，在显宗里只是提及，没有详细宣讲。

佛第二转法轮时着重宣讲的是“空”，空不是一个单空，空而现，现而空，在此提及了现分，没有再详细地讲。

佛第三转法轮时抉择了如来藏光明分，更加明显地强调了一些现分，但没有着重地宣讲，也没广泛地弘扬。

佛第四转法轮时，在密宗金刚乘里着重宣讲了现分，也就是光明分。在外密、内密不同的层次里所宣讲的大光明一个比一个明显，一个比一个究竟、了义。抉择本性空性时，经有部、经部、唯识宗，最后到中观尤其应成派时才抉择了大空性。光明分也是如此，经事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部，无上瑜伽部也分玛哈瑜伽、阿努瑜伽和阿底瑜伽，最终在阿底瑜伽里抉择的现分是最圆满、最了义的。

有的承许三转法轮，有的承许四转法轮，都不矛盾。三转法轮也是正确的，因为佛不是在一个地方传讲佛法，而是在很多地方根据不同根基的众生而讲了不同的内容，这些都属于三转法轮，所以密宗金刚乘也可以总集在三转法轮里。四转法轮也是正确的。虽然佛在世的时候没有广泛地弘扬密法，但对一些有缘的众生，比如恩札布德这些大德讲了不少密宗金刚乘法。这些可以单独列成第四转法轮，也没有什么过失。

诸法实相是二谛双运，通过二资双运修，最终能够获得二身佛的果位。自宗在讲基、道、果时都不离双运，任何时候都承许双运。

于基道果此三者，亦无此取此舍分，
舍世俗外无胜义，弃胜义无他世俗。

“于基道果此三者，亦无此取此舍分”：在讲基、道、果时，都没有取此舍彼这样的分别，既没有最终要抛弃的，又没有最终要获取的。讲基的时候，显现世俗谛和空性胜义谛二谛双运一体，二者若要抛弃，都得抛弃；若有获取，都得获取。讲道的时候，智慧资粮和福德资粮二资双运，二者也没有取舍之分。果是二身双运，二者也没有取舍之分。

“舍世俗外无胜义，弃胜义无他世俗”：抛弃了显现找不到空性，抛弃空性就不可能有显现。抛弃了世俗就找不到胜义，抛弃了胜义就找不到一个他法为世俗。

任何显现定空性，所有空性定显现，
若现不空不可能，空亦不成不现故。

“任何显现定空性，所有空性定显现”：任何显现法决定是空性的，任何空性法决定是显现的。现即是空，空即是现。

“若现不空不可能”：只要是显现法就都是空性的，没有不空的。我们通过逻辑去观察时，任何法都不是实有的，不成立任何实成法。通过这些观察量最终获得的就是无实有，无实有就是空的，所以只要是显现法，不可能不空。

“空亦不成不现故”：因为空才能显现，若是不空，就不能显现。世界上若有一个不空的成实法，所有的这些显现法都要断灭，都不能存在。所以若不是空的，不可能成立显现。

有实无实此二者，需作空基而空故，

显现仅是假立已，空性亦唯心假立。

“有实无实此二者，需作空基而空故”：“有实无实”也就是有为法、无为法，二者作为空的基，而以各自本体空。实有是空基，所以是空；无实有也是空基，也是空。两者都是空基，都一样空。

为什么说是空基？因为以观察量进行观察时，二者都可以做为观察的对境，所以是“基”。以胜义谛观察量去观察时，二者都不是实有，都是空的，抉择为空的理由也是一样的。

“显现仅是假立已，空性亦唯心假立”：显现、空性都是由心来假立的，都是空。

以理分析定解中，此二方便方便生，
一有一无不可能，无离无合而存在。

“以理分析定解中，此二方便方便生”：通过观察量这些理证去分析就能获得定解。空性胜义谛和显现世俗谛二者是方便和方便生的关系。以显现证悟空性，以空性了达显现、缘起，所以是方便而方便生。如果不依显现，怎么能体现空性、证悟空性？如果不是空，这些缘起法如何能显现？所以不证悟空性是不会真正明白显现、缘起无欺的道理，因此空和现互相是方便与方便生的关系。

“一有一无不可能”：如果胜义谛和世俗谛最终以“一有一没有”的方式去存在和分别，这是不可能的。若有，是同一有；若无，也是同一无。以胜义谛观察量去观察，无论是显现还是空性都是空；如果从显现、缘起的角度来看，都

是有。但是，这个“有”和“无”是一体双运的，说“有”也是无，说“无”也是有。

“无离无合而存在”：二者无离无合而存在，不是合一，也不是分离。因为分离、合一都是分别，属于言思的范畴，最终都是要远离的。所以，既不能说是合一，也不能说是分离。

是故显现与空性，尽管分开而认识，
实际始终不可分，因而称之为双运，

对于显现和空性，我们是分开了知和抉择的。先抉择为空，然后又抉择为显现、缘起。二谛是分开抉择、分开认识的。但实际上二谛始终是不可分的，是双运的。

因为凡夫的境界就是分别，所以这样分别地抉择，分别地去了知，然后分别地去修，最终会获得无分别的一个境界、果位。尽管如此，二谛的本性或状态仍然是无分的，所以称为双运。

现见实相之定解，不堕任何一边故。
正确观察智慧前，显现空性此二者，
有与无有均同等，许一本体异反体。

“现见实相之定解，不堕任何一边故”：“现见”是现量见到。大菩萨现量见到诸法的实相，在这样的一个定解当中，绝对不会堕入现空任何一边。既不会堕入有边也不会堕入无边，既不会堕入现分也不会堕入空分。因为超越言思时已经远离了八边戏论，不离也不合，不常也不断，不是有也不是无，不是是也不是非。

“正确观察智慧前，显现空性此二者，有与无有均同

等”：“正确观察智慧”就是入定智慧。在此智慧前，显现世俗谛和空性胜义谛二者若有就是同样有，若无则同样无。“正确观察”也可以解释为观察量，观察量有世俗谛的观察量和胜义谛的观察量。世俗谛的观察量有正确、不正确的，胜义谛的观察量也有正确、不正确的。以世俗谛正确的观察量去观察时，显现和空性都是有；以胜义谛正确的观察量去观察时，显现和空性都是无，都是空的。所以，有也是同一有，无也是同一无。

“许一本体异反体”：那到底是有还是无？也是有，也是无。因为这是站在两个角度讲的，实际上二者是一体的。即“一本体异反体”，体上是一个，现上是两个。他们是一个本体，但是显现上有空相和有相的分别。在名言上、世俗谛上，现和空是分开的；但是在本性上、胜义谛上，现和空是一体的。

此处是以现空安立的二谛，世俗谛就是显现，胜义谛就是空性。二谛以现空安立时，可以承许“一本体异反体”，即现而空，空而现，无即是有，有即是无。在显现上是两个相，一个是空相，一个是有相，但在实际本体上是一体的。若二谛以其他的方法安立，就不能完全这样承许，否则会有一些过错。

此二初学者面前，似现能破与所破，
尔时显现与空性，尚未相融为一体，
有朝一日会诚信，空性即是显现理。

“此二初学者面前，似现能破与所破”：一个还没有真正彻底明白大空性的初学者或在一个凡夫的境界里，空性胜

义谛和显现世俗谛二者是能破和所破的关系，空是能破，现是所破，有这样的区别、分别。

“尔时显现与空性，尚未相融为一体”：这时的显现与空性还没有相融合为一体。如宗喀巴大师在《三主要道论》里所讲：“何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。”这时还没有真正证悟佛的密意。“一旦无有轮番时，现见无欺之缘起。断除一切执著相，尔时见解即圆满。”真正明白现而无自性的道理时才会真正明白佛的密意，这时的“见”才是圆满的。有分别、单独去学修的时候，还是没有真正地明白。

“有朝一日会诚信，空性即是显现理”：终有一天能真正生起信心，对“空即是现，现即是空”的道理生起定解。也就是《心经》所讲：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”很多论典、经典里也都是这样讲的。一切法都如此，现即是空，空即是现，现不异空，空不异现。

诸法本来即空性，此等显现为空性，
现见空时即显现，现时即空生定解。

诸法本来就是空性，能显现就是因为空性，显现的本性就是空。现量见空时即显现，显现的当下即空性。“现空不二”是诸法的实相和真理，对这个道理应当生起定解。

这个道理听起来容易，但要真正明白非常难。不用说一般的世人，即使有部、经部、唯识宗、中观自续派都没有真正了知、明白此理。但真正明白后，也非常简单。诸法的实相本来如此，只是我们自己在颠倒。

但我们现在都是似懂非懂，其实根本没懂。若真正懂了，还能这样分别、执著吗？最起码也应该减少一些分别、执著，不能还像以前一样。所以我们明白的只是词句，不是真正的含义。若不积累资粮、消除业障，对上师、对法没有具足的信心，是不会证悟这个道理的，这是很难的。不是用几天的时间听一听、学一学就能证悟的，不可能！

我们反复强调胜义谛必须通过修行而证得。通过学习明白后，在有见解的基础上去修，还要有积累资粮、消除业障这些助缘，最后才能真正证得，获得这样的果位。见解有很多种，有相似的、真正的，有暂时的、圆满究竟的。所以大家不要只注重一些词句和表面上的东西，仅在词句上、表面上下功夫，而要实实在在地去修，最后才能证得，之前是不可能的！

此乃经续与窍诀，一切深道之根本。
闻思断除增益义，即是无谬之正见。

“此乃经续与窍诀”：现空双运的实相见解是佛在显宗之经典与密宗之续部所主要阐述的，也是诸位大德高僧、上师的窍诀中所主要讲解的。

“一切深道之根本”：“一切深道”包括暂时和究竟的、了义和不了义的。暂时的深道指资粮道和加行道，究竟的深道指见道和修道。诸法的实相，即现空不二双运的道理是一切甚深要道的根本和精华。一切深道皆不离二谛双运，不离此见解，所以说它是根本。

“闻思断除增益义，即是无谬之正见”：通过闻思遣除对实相所有增益之义，并在生起定解的基础上通过修行而证

得，按此次第所获得的见解才是无有过错的正见。

戊二、证悟此理而宣说续部之分类：

证悟此要愈深入，于诸世俗显现法，
亦渐断除自相执，故立续部乘次第。

当越来越深入地证悟现空双运的道理，对世俗现法视为平庸自相的分别、执著也会逐渐断除，这些显现会越来越清净。依据心里证悟的深度、显现上逐渐清净的程度来安立续和乘的次第。越通达现空双运，显现越清净，续部乘的次第也越高。[30]

"证悟此要愈深入"："此要"指现空不二的道理。对现空双运的道理证悟得越深入。

"于诸世俗显现法，亦渐断除自相执"："自相执"指把这些世俗现法视为平庸而去分别执著。对现空双运的真理证悟得越深，这些显现会越清净。只有对空性的道理真正生起定解、有了证悟以后才能真正明白"现而空"、"空而现"的实相。比如，显现有不清净的显现和清净的显现，因为是空性，才会有这些显现。因为自己有一些迷乱、分别、不清净的心，所以显现上才会有不清净的。分别越少，自己的心越清净，不清净的显现就会逐渐断除，外面世俗上的显现就会越清净。

若对空性没有正确地了知，没有真正的证悟，内心的这些分别、执著就不会减少。内心若不清净，显现也不会清净。我们经常讲"心净一切净"，心净指心里没有分别、执著。

[30] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十四讲。

当你真正证悟空性，对二谛双运、现空双运的道理生起定解时，就会减少这些分别、执著。心里的分别、妄念、执著越少，心越清净，显现上也会越清净。若心不清净，一切的显现也不会清净。

“故立续部乘次第”：根据内心证悟的深度、显现上逐渐清净的程度安立续和乘的次第。显现越清净，续也越高，乘也会越高。安立的标准既不是单独的一个空分，也不是单独的一个现分。对现空不二的道理真正生起定解，真正证悟时，一切显现就会越来越清净，就是按这个层次来安立乘和续的次第。

仅以信解作观想，以及器情现本尊，
定解正见此二者，无有一致之时机，

如果对现空不二的道理没有真正明白和生起定解，内心并没有明白情器本来即清净的道理，仅仅去相信并以意念观想为坛城、本尊，这是信解。当对二谛双运的真理、实相真正生起定解，然后越坚定、越深入时，显现法就显得越清净、越圆满。器情即是清净本尊的定解，这种究竟的见解与信解二者任何时候都不会一致。

“仅以信解作观想”：对现空不二的道理没有生起定解，仅是没有理由地相信，并且心里去观想坛城、本尊等，这不是真正地明白，只是一种信解。

“以及器情现本尊”：“器”指外器世界，“情”指内情众生。“现本尊”就是器情显现成本尊。对二谛双运的真理、实相生起定解并且越来越坚定、深入时，这些显现法就会显得越来越清净、圆满。

我们经常强调要将住处观为净土、坛城，在头顶前上方或正上方观想本尊降下甘露沐浴自己或者发光照耀自己，从而遣除业障、魔障等。很多人不明白它的意义甚至产生怀疑，那是因为他对现空不二的道理没有生起定解，没有真正证悟诸法的真理、实相。

无论外器世界还是内情众生，诸法都是空性的。因为是空性，所以有清净和不清净的各种显现。《中观四百论》中讲："若有任何法，都不依他成，可说为实有，虽彼皆非有。""万法若有一成实，诸所知成永不现。"如果世界上有一个成实的法存在，那一切都不能显现。若有一个成实法，它就有独立存在、不观待于它法的特点，也就意味着只有它不能有别法。因为有别法就有观待，就有相对。但正因为世上没有一个实有的法，都是空性的，所以诸法都可以无碍地显现。

因为是空性，所以才是万能的，才可以有各种各样的显现。而且这些显现不会互相混杂，因为是以业力或愿力而显现的。佛菩萨的显现有不同的相，每尊佛都有自己不同的净土、眷属，这都是因愿力而显现。众生则是因业力而显现各自不同的经历、感受等。

空性是"空而现"、"现而空"，不是一个单空。证悟大光明也就是证悟大空性，证悟大空性也就是证悟大光明，一个是现分，一个是空分。二者是"一本体异反体"， 有现分，有空分，但二者是一个本体，空而现，现而空。如水月一般，水月无自性而显现，显现的当下即无自性。一切诸法都是如此，现的当下就是空，空的当下就是现。对这个道理生起了定解、真正明白了以后再观再修才能成就。

"定解正见此二者，无有一致之时机"："此二者"指

信解和定解正见。信解指不是真正明白现空双运的道理，只是盲目地相信。定解是对此诸法实相真正明白、有所证悟了。一个是没有正见，一个是有正见，两者实际上是不一样的。

如同中观于诸法，确定实空为正见，
梵志于病持咒时，观想无病非正见。

这里用比喻说明信解与定解正见之间的差别。

“如同中观于诸法，确定实空为正见”：中观宗以离一多因等逻辑，通过观察量去观察，真正明白、证得了诸法无实有的道理，这是正确的见解。

“梵志于病持咒时，观想无病非正见”：“梵志”指以前印度很多专门治病的人，他们要求病人持诵一些咒语，在心里观想无病。但他们并不是真正明白病也是假立的，是无实有的这个道理，仅毫无根据地这样想，这不是正确的见解。

这二者都说“无实有”，在词句、表面上没有差别，但实际意义上有天壤之别。前者是真正明白、证悟的，是通过观察量观察，通过智慧去分析，然后真正获得了结论，证悟了真理。后者是没有明白、证悟，只是这样要求，这样想的。

同样，若明白了诸法的实相并真正显现了清净的境相，与你仅是自己心里想、盲目地信，此二者在表面上没有差别，都在想，都在观，都在信，但实际意义上有极大区别。前者是真正证悟、真正现见的；后者只是心里这样盲目地信而已。一个有正见，一个没有正见。一个有定解，一个没有定解。

依证胜义之实相，深信世俗为本尊，
否则处迷现相中，如何成立本尊性？

“依证胜义之实相，深信世俗为本尊”：“证胜义之实相”就是对大空性有定解。当真正明白了胜义谛大空性的道理，对大空性生起定解才能深信世俗上的这些显现最终都是清净的。不清净的是因业力或者因迷乱而显现的。而其实原本都是清净的，对此生起了真正的胜解信心，然后祈请和观想本尊、视为本尊，这才是正确的。

若对胜义谛大空性的实相没有生起定解，没有真正证悟，就不会对“世俗清净的境相”生起真正的信心。

“否则处迷现相中，如何成立本尊性”：“处迷现相中”指若你没有证悟空性，就有分别、执著，那就是妄念。若没有证悟空性，还有分别、执著，处于迷乱的相状之中，怎么能成立“世俗的显现为本尊”呢？

观坛城、本尊等首先要有空性的见解，从空中生起坛城和本尊这些境相。若没有空性的见解怎么生起这些境相，怎么能够成立呢？所谓“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”，就是因为空性，所以才有这些不可思议的境相，有这些清净的显现。

除此二取迷现外，无他所谓之轮回，
断此非从胜义立，胜义本是一体故。

“除此二取迷现外，无他所谓之轮回”：“二取”即能取所取。除了凡夫迷乱的能取所取以外，没有其他的轮回之法。属于迷乱的能取所取，迷乱的显现，妄想、分别和执著，就是轮回。

“断此非从胜义立，胜义本是一体故”：“断此”就是断轮回。断轮回的这种正见、正道不是仅从空性胜义谛上建立

的。因为空性是个空分，是单独的“一体”，它不是双运，所以不能建立在胜义空分上。

依见修习诸有法，世俗现分胜义性，
智力宣说事行续，瑜伽续及无上续。

“依见修习诸有法，世俗现分胜义性”：在有空性见的基础上修习诸有法，这就不是仅在空分上建立，也不是仅在现分上建立，而是在双运上面建立。现是法，空是性，二者是法和法性的关系。对空的见解证悟得越深，世俗显现方面也就会显得越清净、越圆满。

“智力宣说事行续，瑜伽续及无上续”：“智力”就是空性。显现方面有清净、不清净的。不清净就是轮回，清净就是涅槃。清净的显现也有不同的层次。自己要有空性见，然后以这个见去修，世俗显现就会越来越清净。

有空性的见解，并且证悟越深入，显现上就越清净、越圆满，按这个程度建立续的次第和乘的次第。这里主要是续的次第，事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续。无上瑜伽续再分父续、母续、无二续。若没有空性的见解，无法建立。有空性的见解，仅在空分上也不能建立。

故以二谛各自分，不能区分续高低，
然于二谛双运义，如何诚信修跟随。

单独以显现世俗谛或单独以空性胜义谛不能区分续的高低，仅单独在空分上或在现分上不能区分续的高低。对于二谛双运的诸法实义越深信，修行的层次就会越高，道就越高。修是跟随见解的，见解越高，修行就越高；见解越深，

修行就会越深。

“故以二谛各自分，不能区分续高低”：“二谛”指显现世俗谛和空性胜义谛。有的单独在空分上分乘、续的高低，有的单独在现分上分乘、续的高低，这都不合理、不正确。我们是以现空双运安立乘、续的高低。空是性，显现是法，二者是法和法性的关系，是一体的。对法性证悟得越深入，在显现、缘法上就越清净、越圆满，按这个程度分续的高低。

在密宗里，续的高低是以本尊与自己之间的关系而分的，即以什么样的方式求悉地。如果以主仆关系的方式求悉地，这是讲事部；以朋友关系的方式求悉地，这是行部；修正行的时候，迎请佛融入自己的体内，自己和佛无二一体修，这是瑜伽部；无上瑜伽部中，佛和自己始终是一体的，以这种方式求悉地。无上瑜伽部中玛哈瑜伽着重宣讲方便方面、生起次第，阿努瑜伽着重宣讲智慧方面、圆满次第，大圆满阿底瑜伽则是方便、智慧无二无别，这三者分别就是父续、母续、无二续。“父”指方便，“母”指智慧，智慧方便双运而修就是阿底瑜伽——光明大圆满乘，它是最高的，位于九乘之巅。

虽然在显现上、光明分上分续的次第，但这也不离空性的见解。若离开了空性的见解，就不是现空双运。以空性的正见修行，越接近了义的实相，就越接近清净的显现，按这个程度分续的高低。

“然于二谛双运义，如何诚信修跟随”：对二谛双运的义理越深信，修行的层次就会越高，道就越高。修是随见解的，见解越高，修行就越高；见解越深，修行就会越深。没有见解就没有修，没有正见就没有修了。没有正见而修就是

盲修，没有正见而炼就是瞎炼，盲修瞎炼！从显现上讲，没有正见是指没有轮回正见、因果正见；从空性上讲，没有正见指没有无我、空性的正见。没有这些正见去修，如观佛、观本尊，念佛、念本尊等都是盲修瞎炼。修是跟随见的，有正见才有修，正见越高，见解越高，修行就越高。

故于无上金刚乘，即生赐予解脱道，
倘若无误如实修，则如不同之众生，
见水不同之比喻，如是依靠净见量，
谁人还能不诚信，现有本圆坛城性？

无上光明大圆满乘能赐予即生解脱之道，就是在即生当中能够让我们解脱、成就圆满。若如理如法地实修，就能在即生当中亲见本具的大光明，立地成就圆满。如不同业力的众生见水所显现的不同一样。地狱众生看水是铁汁，饿鬼众生看水是脓血，人看水是水，天人看水是甘露，佛、菩萨看水是一尊佛。业力越清净，这些显现就会越清净，最终都是坛城、都是佛，当下就是净土，当下就是佛。以此比喻说明一切轮回法本来就是圆满的坛城，本来就是清净的。这是以理证也能够说明的，还会有谁不相信？一定会对此生起牢不可破的诚信。

“故于无上金刚乘，即生赐予解脱道”：“无上”是指显宗的小乘与大乘相比，大乘是无上；显宗、密宗相比，密宗是无上；密宗内密、外密相比，内密是无上；密宗里玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽相比，阿底瑜伽是无上。“金刚乘”指其着重所宣讲的才是诸法的究竟实义，无论是依教证、理证都是无可伤害的，所以就是金刚乘。即能摧毁一切邪思邪

见，却不能被一切邪思邪见所摧毁的这样一个真理、正见。“即生赐予解脱道”即指光明大圆满乘（无上乘）。光明大圆满乘能赐予即生解脱道，在即生当中能够解脱，能够成就圆满。

“倘若无误如实修”：如果能如理如法地实修无上金刚乘，在即生当中就能亲见本具的大光明，能够立地成就圆满。

“则如不同之众生，见水不同之比喻”：业力不同之众生见水不同，以此比喻就能明白业力越清净显现就会越清净的道理。一杯水，地狱众生看是铁汁，饿鬼众生看是脓血，人看是水，天人看是甘露，佛、菩萨看是一尊佛。因为是空性，才会显现。因为业力不同，才会有不同的显现。饿鬼的业力比地狱众生的业力清净一些，所以显现的是脓血而不是铁汁；人比饿鬼众生业力清净一些，所以显现的是水而不是脓血；天道众生比人业力清净一些，所以显现的是甘露；佛菩萨业力清净了，显现的是清净的佛，那就是净土，就是阿弥陀佛。

“如是依靠净见量，谁人还能不诚信，现有本圆坛城性”：“现”指一切显现，“有”指三有。一切轮回法本来就是圆满的坛城，本来就是清净的。因为我们业力没有清净，所以就没有清净的显现。业力清净了，显现就都清净了，最终都是坛城，都是佛，当下就是净土，当下就是佛。密宗里讲一切观为清净圆满，一切都是佛与佛的坛城，都是净土与佛，当下就是净土，当下就是圆满的坛城，当下就是圆满的佛。这就是密宗里所讲的大光明的境界。若依圣者的清净见解，则现见净等无二的坛城本性，这是以理证来说明的，还会有谁不相信吗？若还有人不相信，那就是愚者，就不是说

话的对境了。

戊三（遣除邪见）分三：一、遣除认为轮回自性不清净之邪念；二、遣除认为续部见解无有高低之邪念；三、宣说依见解安立九乘之理由。

己一、遣除认为轮回自性不清净之邪念：

假设未知此法理，认为轮回不清净，
同时观为净天尊，亦如吐物瓶涂香，
修持等性金刚乘，如画灯火真可悲！

若没有明白、证悟诸法的实相，心里认为轮回是不清净的，仅仅是在表面上暂时观为清净、圆满，观为本尊、佛、菩萨等，这就如同在痰盂外面涂香水一样，看着好看，闻着好闻，但里面都是不清净的东西。若心相续中没有正见，仅暂时在心里这样想，这样去修持一切清净平等圆满的金刚乘，根本不能遣除轮回之根，无法断除烦恼、痛苦，亦如同画家画的灯无法驱除黑暗一样，非常可悲！

"假设未知此法理，认为轮回不清净"：若没有证悟诸法实相，内心认为那肯定是轮回，是不清净的。眼见分明是土、木头、石头，哪有什么坛城？对方就是一个有贪心、嗔恨心的有血有肉的凡夫，不是佛、菩萨！内心是这样确定的。

"同时观为净天尊"："天尊"指本尊、佛、菩萨。现在有的人没有明白真理，只是嘴上说："上师是佛，是阿弥陀佛！"这不是证悟。密宗里强调一切清净圆满，住处圆满，所在的地方是清净坛城，也是极乐世界；本师圆满，是无量

光佛、阿弥陀佛。但一个有贪心、嗔恨心的凡夫没有真正证悟时，心里肯定会认为：哪有什么坛城，分明是一栋房屋、一座建筑，一堆石头、木板而已。哪里有本尊、佛？只不过是一个有肉有骨头的人罢了。如果在心里自己这样确定，但在表面上还暂时观为本尊、坛城、清净等，这都是没有意义的。

“亦如吐物瓶涂香”：吐出的痰装在宝瓶里，在外面涂抹香水。看着好看，闻着好闻，但里面都是不清净的东西。以此为喻说明如果心里没有明白，见地上都是不清净的，仅仅表面上刻意这样思维清净，做的是表面上的功夫，这样是不会有真正的成就。因为见和修不相符，见是见，修是修，修是清净的，但见不清净。就像涂香的痰盂瓶，里面不清净，只是外面好看、有香味而已。

“修持等性金刚乘，如画灯火真可悲！”画家所画的灯的图案无法驱除黑暗，同样，心相续中没有正见，仅暂时在心里这样相信，这样去修持一切清净平等圆满的金刚乘，也不能遣除轮回之根，不能遣除烦恼、痛苦。

现相虽现不清净，然为迷乱所立宗，
实相净见量之义，称为无上金刚乘。

在我们这些众生面前显现的不清净不是诸法不清净，而是我们的心不清净。是以我们的迷乱心、分别心、妄心所假立的宗义，所假立的境相，所以显现了这些不清净的境相。诸法的本性、实相是清净、圆满的，无上金刚乘讲的是一切清净、光明的境相，这也是诸法最了义的实相。

诸法的究竟实相是净见量之义，即本来就是清净、平等、

圆满。观五种圆满时，不是非清净观为清净，而是本来清净观为清净。本来就是清净的，但对我们来说不清净，这是因为我们自己的心迷乱、分别，所以心不清净一切就不清净。这是我们相续的问题、心的问题，不是诸法的本性、实相的问题。一个患有眼病的人会把白色的海螺看成是黄色的，这不是海螺的问题，而是他自己的视力问题，因而没有如实地见到实相。

之所以称为无上金刚乘，主要不是体现在体上、空性分上，而是突出在现上、光明分上。从本体、空性方面言，显密没有区别；但从显现、光明分言，显密是有区别的。显宗里只是提及到大光明，但没有具体地阐述，更没有着重去宣讲。密宗里则阐述了各种修持的方法与窍诀，从而真正能够成就，这是密宗的特点，所以称为"无上金刚乘"。

从空性方面，显宗中观应成派已经圆满抉择了诸法的本性，即远离四边的大空性，没有更深入地可要再抉择的。但在显现方面，显宗没有太着重、明显地去讲。佛第一转法轮时主要讲四谛、十六行相的道理，只是讲了人无我，讲的是部分空性，没有全面讲空性。第二转法轮时主要讲了大空性，是现空无二双运的实相、真理，但仅仅是提了一些显现、缘起等。第三转法轮时则着重讲如来藏，提了一些如来藏光明，但也没有重点深入地宣讲。第四转法轮讲密宗金刚乘时，着重宣讲的是显现、光明分。外密、内密侧重宣讲的也都不一样，最终宣讲的是能够即身解脱、获得圆满佛果的一个方法，所以是无上金刚乘。

若想器情能所依，本来非为清净性，

反观清净之修法，暴露抵触之本相，
彼道仅是道形象，如洗黑炭不变白。

“若想器情能所依，本来非为清净性，反观清净之修法，暴露抵触之本相”：“器”指外器世界，是所依。“情”指内情众生，是能依。如果认为外器世界、内情众生是非清净的自性，将自性不清净的器情观为清净、观为坛城、观为本尊等，这样修，在清净和不清净的本相上是有抵触的。自己心里觉得不清净，却在表面上观清净，一个是不清净的，一个是清净的，自性不清净的不会变成清净，这样修，暴露二者在本相上是有抵触的，是矛盾的、不合理的，是不可能成立的。[31]

“彼道仅是道形象，如洗黑炭不变白”：将不清净的观清净，这仅是道的影像，不是道。就如黑炭的本质是黑的，再洗也不会变成白色一样。若心不清净，再观清净也不会变得清净。没有真正的正见，没有那样的境界，不会达到目的的。

本来清净的观为清净，如果你真正在这样的认知和证悟下去修才是真正的道。若没有了知、证悟，心里觉得不清净，仅在表面上观清净，这样修是道的影像。一个是真正的道，一个是道的形象。“道的形象”也是观清净，器世界观为坛城，情众生观为本尊。但由于他没有真正证悟这个道理，没有证得这样的境界，还是处在一个平庸的、不清净的见解和境界当中，只是勉强地表面上观清净圆满，心里还是觉得不清净，这是矛盾的。他的相续和境界与他当时所观修的二者

[31] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十五讲。

是有抵触的、相违的。所以这样修是道的影像，不是真正的道。

道是真正的路，道的形象如同是道路的影像一样，前者沿着它走就能到达目的地，后者无法能够起到作用。就像灯和灯的图案一样，灯能够遣除黑暗，灯的图案无法照明。

本非清净假观净，依此若能获得果，
无有实空之定解，外道太阳派诸众，
离开显现观空等，亦应能够断烦恼。

对方认为将不清净的假装观为清净，这样修也能够获得究竟二身佛的果位。若是按这样的观点，太阳派等外道没有空性见，只是让众生将一切观空或观没有，以这样的道也应该能够断除轮回的根，能获得解脱、成就。这是对方自己也不承许的，所以对他们来说就是个过患。

“本非清净假观净，依此若能获得果”：不清净的假使观为清净，这样修不是道，而是道的形象，不可能获得究竟二身佛的果位。这是一个假设，假设这样修也能够获得圆满二身佛的果位。

“无有实空之定解”：没有证悟万法无实有、大空性这样的见解。

“外道太阳派诸众，离开显现观空等，亦应能够断烦恼”：太阳派是外道的一种，他们让众生修离开显现这样的单空，而不是现空双运的大空性。如果前面的假设成立，那么他们也应该能够断除烦恼。因为没有真正的正见而假装有道，最后如果能够获得圆满究竟的二身佛果位，那么太阳派等外道没有空性见，却去观空或观没有，以此也应该能够断

除轮回的根，断除烦恼，应该能获得解脱、获得成就。

事实上，外道太阳派不能解脱，不能断烦恼，因为他们没有真正证悟空性。如果你没有证悟本来清净这个真理、真相，只是通过假装修光明、修清净就能解脱成佛，那么外道没有空性见而假装观空，也应该能够获得成就。但那些外道哪有正道？哪有解脱成就？所以这是不承许的。

若承认外道无法能够获得成就，同样你们也不会获得成就。因为外道没有证悟空性的见解，你们也没有真正证悟一切清净光明这样的真相、道理，二者同样都是没有正见，没有离开烦恼。

己二、遣除认为续部见解无有高低之邪念：

事行瑜伽之续部，若无见解之高低，
则证现有净等见，已达究竟之同时，
未见高低亦区分，自尊他尊有贤劣，
清净以及不清净，则为自害自己也。

格鲁派的一些大德们在抉择显教时认为三乘见解没有高低。讲密乘时认为外、内密的见解没有高低，事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部在见解上是同一的。他们以修行和行为来安立乘和续，不以见解而安立。

“事行瑜伽之续部，若无见解之高低，则证现有净等见，已达究竟之同时”：若是他们的见解没有高低，那么事部、行部也应该证悟了三有一切显现清净、平等、圆满的究竟实义。

“未见高低亦区分，自尊他尊有贤劣”：在这样的一个

见解和境界当中，现有一切法都一样清净、平等、圆满，无取无舍，没有高低之别。

但在事部、行部里，自尊、他尊有贤劣、好坏的分别。“自尊”是自己，就是誓言尊。“他尊”是智慧本尊，即清净刹土的佛。在事部里，智慧本尊和誓言本尊二者有极大区别。一个是好的，一个是不好的；一个是清净的，一个是不清净的。他是以这样的一个见解，以主仆的方式去修悉地。在行部里，誓言本尊和智慧本尊也有区别，他是以朋友关系去求悉地，但是他的见解和境界也有好坏、清净不清净的区别。其他瑜伽部也有很多这样的取舍和差别。有些是可以享用的，有些是不可以享用的。有些是可以进行的，有些是不可以进行的。可见，他们也有很多这样取舍的差别，见解上还是有高低。

“清净以及不清净，则为自害自己也”：他们一方面承许事部、行部、无上瑜伽部的境界和见解没有高低，见解是一致的。另一方面又承许事部和行部有所取、所断，本尊和自己是主仆或朋友的关系，以这样的心态或方式求悉地。这种前后承许相矛盾，是自己损害自己的观点，自己损害自己的宗规。

若是见解没有高低，那么事部、行部和无上瑜伽的见解就应该没有区别。而无上瑜伽最高的见解就是无取无舍。在一切清净平等圆满的境界里，是没有高低、贤劣、清净不清净等这些分别的，没有可取的也没有可舍的。

或者如同下续部，贪执取舍之同时，
行持等性取舍行，双运降伏酒肉等。

未证疯狂之行为，岂非成为呵责处?

事部、行部等下续部将自己与本尊执为贤劣，也有净秽取舍的分别贪执。在有这样分别取舍的情况下，却去做一些清净平等、无取无舍的境界中才能做的事情，如降伏、双运、饮酒食肉，享用五种肉和五种甘露等。他们的证悟没有达到这个境界，却做这些没有取舍、没有分别的行为，这是疯狂的！是佛陀在诸经续中再三谴责的对境，是印藏所有的大德高僧都异口同声呵责的人和行为，是不应该有的现状。

“或者如同下续部，贪执取舍之同时”：“下续部”指事部、行部。有分别、执著叫“贪执”。他们有好坏、清净不清净、正确不正确的分别、执著，也有取舍。

“行持等性取舍行，双运降伏酒肉等”：在有分别取舍的见解前，却去做清净平等、无取无舍的境界里的一些行为，如降伏、双运、五种肉、五种甘露等。

“未证疯狂之行为，岂非成为呵责处？”：“未证”指他的证悟没有达到清净平等、无取无舍的境界。他们的境界是有分别，有取舍的，行为也必须有分别、取舍，不能做那些降伏、双运、饮食酒肉等无取无舍的行为。因为见解没有达到这个地步，这样做就是疯狂的行为。印藏所有的大德高僧都异口同声呵责这种人与这种行为，不应该有这样的现状。因为你的见解没有达到那种境界，但你的行为却达到了，见解和行为不相符，就是“疯狂行为”！

格鲁派所承许的“事部等下续部和无上瑜伽部的见解同一”的观点也是不成立的。若都是在最高的境界里，即证悟一切清净平等圆满的境界，这时是无取无舍的。既然事部和

行部的见解已经达到最极点了，那为什么他们不能做这些最极点的行为呢？就是因为他们的见解没有达到这个地步，他们的境界里还有分别取舍，所以行为必须有所取舍。如果行为没有取舍，那就是一种疯狂的行为，不是一个瑜伽士、一个真正成就者的行为。瑜伽士、成就者是有智慧、有证悟的，疯子没有智慧、没有证悟。显宗及密宗里事部、行部、瑜伽部都不能这样做，这也是境界、见解的问题。

有些人说："密宗里可以喝酒、吃肉，可以降伏、双运。"这都是不合理的，都是"呵责处"。即使见解能够达到无分别、无取舍，但此时的行为还是不能随便。虽然自己已经不受任何影响了，但还要考虑众生，还要以悲心度化众生。你所成就的是法身佛和色身佛的二身果位，这时还得以悲心来度化众生，所以你的行为一定要和众生的相续相应，若与有缘众生的相续不相应，那你就度化不了他。佛菩萨有四种度化众生的方便，其中有同行、共事，就是要和他是一个行为，和他一起修。比如，他是小乘的根基，你是大成就者，但这时你不能用你的见解和行为来调伏他、度化他，你表面上也要站在声闻的见解上、罗汉的境界里讲，行为必须也要行持相应境界的行为，这样才能够度化他，否则根本度化不了。

所以即使是一个瑜伽士、一个成就者，可以喝酒、吃肉，通过各种咒去降伏，却不能随便！密宗里的降伏法最终真正要降伏的是烦恼、是二执，我们的《简供》里也有降魔，这不是要降伏这些可怜的众生，不是要去伤害他们，而是藉这些法力、咒术去降伏自己的心魔，降伏佛教的敌人、恶魔。在喝酒吃肉方面也是，即使你现在可以喝酒吃肉，但你却不能这样表法。得考虑周围的众生能否接受，你的行为对众生

有没有帮助？若众生接受不了，对众生没有帮助，那你就不能这样做。我们做会供时，原来是有酒肉的，但担心现在所化众生多数都不能接受，所以我们没有供酒肉。我们有这样的观念就行了，没有这样的行为也不会有事的。

什么叫方便？在自己没有成就的时候让自己成就，成就了以后去度化众生，让众生成就，这时要考虑的是众生而不是自己。刚开始时要考虑自己，但你自己最终成就也是为了众生，这是间接为众生，直接为自己；最后你是直接为众生，间接为自己。这样去利益众生，功德才会越来越圆满。

己三、宣说依见解安立九乘之理由：

如实现见实相义，彼之定解称见解，
见解如何而断定，如是以修行护持。

现量见到或证悟诸法体上是大空性、相上是大光明的实相、真理，这样的定解才是见解。修行以见修，行为也是跟随见的。见解有多高，修行和行为也应该有多高。见、修、行是一致的，以见解护持自己的行为，以见解护持修行。

“如实现见实相义，彼之定解称见解”：“现见”即现量见到、现量证悟的意思。“实相”指诸法在体上是大空性，在相上是大清净、大光明。我们所讲的“本来清净”和大空性是一个意思。此处所讲的清净是光明的意思，与佛、坛城是一致的。证悟大空性的智慧是见，证悟大光明的智慧也是见，对大空性和大光明生起定解了才是正见，才是真正的见。

“见解如何而断定，如是以修行护持”：修行以见修，行为也是跟随见，要以修行和行为来断定见解的高低。见解

和行为是要一致的，见解高、行为低不行，见解低、行为高也不行。但为了度化众生，自己的见解和行为也有不一致的时候。如果所化众生的根基、见解比较低，你也应该装作低见解，行为也要跟此见解一致。从这个角度而言，二者也是一致的。

修也是以见解修，以见解护持自己的行为，所以见、修、行是一致的。显宗最高的见解就是中观应成派的见解，现在很多人连这个见解都没有，连小乘阿罗汉无我的见解都没有，甚至连世间的因果见、轮回见都没有，还妄说："我是修密的，可以喝酒、吃肉，可以随便。"真是太可笑了！这种人什么坏事都做，将来果报现前时，自造自受，谁也代替不了。现在很多犯严重错误的人，肯定在即生当中就会承受严重的果报。

很多人根本不了解藏传佛教，认为可以吃肉、喝酒、找女人，可以随便唱歌、跳舞，可以不守戒，找这些借口胡作非为。

藏传佛教有显宗、密宗，主要修的是密法，戒律非常多。三戒（别解脱戒、菩萨戒和密乘戒）中，别解脱戒的戒条不算多，比丘戒二百多条，比丘尼戒三百多条。菩萨戒有根本戒和支分戒，尤其支分戒有很多。密乘戒有成千上万的戒条。阿底峡尊者说，他受别解脱戒时，可以说相续一点儿也没有被染污过，没有犯过戒；他入菩萨乘受菩萨戒时，偶尔犯一些错误，犯一些戒律，但始终通过忏悔忏除了，堕罪和相续没有同存过；后来入密乘受持密乘戒以后，随时都犯戒，随时都犯错误，无法控制、对治。阿底峡尊者以前是印度佛法最兴盛时难陀寺最有威望的一位大德，后来被迎请到藏地，

在藏地也成为一位非常著名的大德，是一位真正的成就者，他持密宗戒尚有难度，何况我们！

我们现在颠倒了，认为密乘最好，没有戒，不用受持；菩萨戒相比之下较好受持，别解脱戒最难。我们怕犯戒，连八关斋戒都受持不了。受菩萨戒时反而不怕，受密乘戒就更不怕了。一听说哪里有灌顶，都争先恐后、蜂拥而至去接受灌顶。其实你接受灌顶就是受持密戒，而犯密乘戒是要下金刚地狱的。入密宗的人如蛇钻竹筒一般，只有两条道，一个是上，一个是下，上就是双运金刚身的圆满佛果，下就是金刚地狱。什么叫灌顶？灌顶有坛城、弟子、上师的要求，条件都具备了才可以授灌顶，才能够得到灌顶，得灌顶的同时相续就成熟了，已经入坛城了。入坛城就是你亲见大光明，证悟大光明了，那是多高的境界！

所以要慎重再慎重！因果是不虚的，不要找借口去造业。你拿佛法，拿无上金刚乘这样一个殊胜的法去造业，那是对佛法、对密乘最大的侮辱，这是最严重的舍法罪，将来的果报非常可怕。我们佛教界，尤其在密宗里，有很多具极大神通和威力的护法，他们一定会惩罚这种人。因为这些人的行为太不如法了，在社会上也造成了不好的影响，很多人因此说藏传佛教、密宗不是正法是邪法，使他人相续中生起邪见甚至诽谤，这些过失也都要由这些人来承担，因为是他们造成的。

很多人说藏传佛教有些出家人像强盗，也不都是这样。是有很多触犯了法律、在社会上走投无路，在山上当强盗、土匪的人，他们蹿到汉地以后，披上法衣，摇身一变成为某某上师，某某法王，是佛菩萨再来的活佛等，然后去欺骗众

生，去要钱、抢钱。

在藏地真正有修有证的人不会做这些事，即使你邀请他下山他也不会下山的。现在经常到汉地的这些人因为藏地条件不好，寺院需要钱，去就是为了化缘，没有别的目的。但到汉地的很多人都是假的，为骗钱假装为活佛、法王，吃肉、喝酒等什么事都做，很多人就是以这些人的行为来认识和评价藏传佛教的。你们一定得有分辨的能力，不要盲目地去接触、相信这些人。

我们的上师如意宝在一生当中没有认定过一位活佛，因为没有利，只有害！现在真正的活佛、空行母很少，很多是通过关系、势力、财力而认定的。如一些汉地的老板、老板娘到藏地后，看到寺院非常贫困，就拿几十万元钱供养寺院，寺院的管家也不都懂法，就把他们说成“活佛”，让他们坐床。他们自己就觉得自己真的是活佛、空行母了，觉得自己很了不起。其实建座庙、塑几尊佛像不叫弘法利生，这是一个有善心的普通人也能做到的。

活佛是转世的意思，是否是活佛，主要看他有没有弘法利生的事业。若有弘法利生的事业，那他肯定是活佛。有弘法才有利生，没有弘法就没有利生！弘法是弘扬教法、证法。教法指经藏、律藏、论藏三藏。不停地讲经说法，让众生认识三藏、明白三藏的内容，让众生的相续中生起闻思的智慧，这叫弘法。证法指戒定慧三学，让众生的相续中具有戒定慧的功德，真正有修慧，这就是弘法。有弘法利生事业的人就是转世活佛，就是佛菩萨再来。在汉地也有每天都在讲经说法、弘法利生的人。所以活佛不是非要去认定，也用不着认定。若他自己有功德、有愿力，弘法利生是谁也挡不住的。

我们的上师法王如意宝是真正的佛菩萨再来，喇荣圣地是他在一片荒芜之地上亲自建立起来的，在那里诞生了那么多的大成就者，现在遍布世界各地弘扬正法、利益众生。他老人家其他的功德就不用说了。我从来没有想过、也从来没有说过我的上师有多大的神通与神变。我也不是因为我的上师神通神变有多广而对他生起信心的，我就看上师弘法利生的事业。我就以这个观察上师，并对上师生起信心的。

大家要有自己的分辨能力和智慧！我在藏地长大，又在汉地多年，很了解汉藏两地显密宗的学修现状。有的人真是愚痴，没有观察的能力，不分辨真假，盲目地去相信、接触，那真的是愚者，不是一个智者。有观察和分辨能力的智者在该观察的时候一定会观察，该分辨的时候一定会分辨。无论什么法，无论是哪位大德高僧，在不了解的情况下，我们没有必要去诽谤或者说是非长短，这样容易造业。不赞不谤，管好自己，做好自己要做的事情就行了。

若谓乘以见高低，区分九乘不一定，
内道宗派从最低，直至究竟金刚顶，
此九种乘之数量，具有安立理由故，
如高低乘有多种，然需安立三乘等。

“若谓乘以见高低，区分九乘不一定”：旧译宁玛派将整个佛法分成九乘，有的人认为这是不成立、不合理的。如果以见解高低而安立乘，不一定是九乘。众生的根基各种各样，见解各种各样，所以乘也应该是各种各样、无边无际。若是细分，就不止九乘。若是归纳，也不用九乘。比如，可以区分为二乘——大乘、小乘，或者三乘——声闻乘、缘觉

乘、菩萨乘，或者四乘——声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、金刚乘。为什么所有的乘都归纳到九乘里？他们提出了这样的一个辩论。

“内道宗派从最低，直至究竟金刚顶，此九种乘之数量，具有安立理由故”：“内道”指佛教。佛教里最低乘是声闻乘，究竟的乘是金刚乘。阿底瑜伽光明大圆满乘就是“金刚顶”，我们自宗分九乘是有原因的。旧译宁玛派讲九乘六续，新译派（新密宗）则讲三乘四续或四乘四续，都有不同之处。

佛在《楞伽经》中讲：“乃至有情前，乘变无穷尽，一旦心灭尽，无乘无众生。”众生的分别心无量无边，所以乘、法门就无量无边。一旦心灭尽，心结束了，众生才结束。心不结束，众生是不会结束的。众生不结束，法门不会结束，乘也不会结束。乘是法门，是度化众生的，众生没有了，乘就没有了。

“如高低乘有多种，然需安立三乘等”：你们承许归纳为三乘（声闻乘、缘觉乘、菩萨乘），这是以众生的根基而归纳的。众生的根基有上根、中根、下根，所以归纳为声闻乘、缘觉乘、菩萨乘三乘。同样，自宗归纳九乘也是以众生的根基而归纳的。因为上等中还有上等的上等，上等的中等，上等的下等；中等中也有中等的上等，中等的中等，中等的下等；下等中也有下等的上等，下等的中等，下等的下等。这样一来就有九种根基，以此分了九乘次第。

依据下根者的下根者、下根者的中根者、下根者的上根者三种根基，安立了声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，这三乘叫招引出离外三乘（集聚招引外三乘）。依据中根者的下根者、中根者的中根者、中根者的上根者三种根基，安立了外密三

乘（也叫苦行明觉内三乘），即事部、行部、瑜伽部。依据上根者的下根者、上根者的中根者、上根者的上根者三种根基，安立了玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽，这三乘叫甚深随转方便密三乘。如此一分，共有九乘。可见，九乘的安立是合理的，是以教证、理证成立的。

戊四、摄义：

故依内在之智力，愈来愈增之程度，
分别现见诸器情，清净以及不清净。

依内在的智慧力不同，所显现的器情世界也有清净和不清净的。内在的智慧力见解越高，外在的显现也越清净、圆满。比如，空性见和光明见的智慧力越来越增长时，这些器世界和情众生也显现得越来越清净。必须要以见解来区分、安立续部乘。

故以二谛无别式，证悟现空无二基，
如实而修彼道中，获得二身双运智。

显现世俗谛和空性胜义谛二谛双运、无二无别。以此方式证悟诸法现空无二、圆融一味的本基，如实通达此道理并实地修持，最后能够获得二身双运的圆满佛果。

“二谛”指世俗谛和胜义谛二谛，“无别式”指无二无别的这样一个方式。

“基”指原本的状态，诸法的本基即自性、本性，是二谛双运、现空双运的。证悟它的道是二资双运，即智慧资粮和福德资粮圆融一味。最后获得的是二身双运的果位，即法身和色身无二无别的一个圆满智慧的果位。所以基、道、果

都不离双运的真理、见解。基，现空双运；道，二资双运；果，二身双运。任何时候都不离双运，这才是真正的中道，才是真正的究竟圆满的真理、实相，这是我们自宗所承许的。

讲基、道、果时，如果离开了双运，单独站在空分或单独站在现分里讲，都是错误的。我们所遮破的他宗观点都是偏堕的，有的偏堕了现分，有的偏堕了空分，所以都是不正确的。但很多大德高僧们都是佛菩萨的化身，都是真正有修有证的。他们有时在表面上这样宣讲或抉择也是为了度化身边一些有缘众生而暂时这样讲的，他们是有密意的。佛所传讲的法有了义和不了义之分，同样，这些大德高僧们也有了义不了义的不同说法。我们在理解自宗和他宗观点时，必须要明白这些，不能一概而论地去遮破，甚至生起一些邪见等，这都是不合理的！但有些后学者自己没有真正地明白和了知这些大德高僧的密意，就以这样的一种偏见去进行辩论，这是后学者们个人的问题，对此我们应该明白。

六、异境何为共所见

“异境何为共所见”：“异境”就是不同的所见。比如，六道众生以及佛菩萨同时看一杯水，所见均不同。地狱道的众生看到的是炽热的铁汁，饿鬼道的众生看到的是脓血。人看到的是一杯水，他看不到甘露或者佛菩萨这样清净的境相。天人看到的是甘露，天界中的无色界分为识无边处、空无边处、无所有处和非想非非想处。空无边处众生的境界或对境只有虚空，他们看这一杯水的时候只能看到一个虚空而已，看不到任何的物体。识无边处众生的境界里只有意识，没有其他的物质或外境，所以他们看到的只有一个意识而已，根本见不到物质这样一个东西。佛、菩萨看这杯水就是一尊佛，那是不是这杯水就变成了一尊佛或菩萨？这不一定，但他看到的就是这样一个清净、圆满的境相。[32]

对于同一物质，六道众生及佛菩萨的所见完全不同，这叫“异境何为共所见”。一杯水对于我们人类来说所见、所得的都是水，但实际上不是水。对于饿鬼道众生来说，所见和所得就是脓血，不是水。此时若问一个饿鬼道的众生：“我所见与所得都是水，那到底是不是水？”他肯定回答说：“不是！”此二者谁对谁错，哪个存在，哪个不存在，这是不好说明的。

[32] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十六讲。

六道众生看同一物质时，为什么得到的是不共同的一些所见呢？这是因我们自心的感召、自己业力的感召。对饿鬼道众生来说是脓血，脓血在外境上是不是事实存在的？不是。若是脓血在外境上事实存在，那么它的本性是不会变的，谁看都应该是脓血。我们人类看到的也应该是脓血，而不应该是水。这就说明外境不是事实存在的，不是真正独立存在的。若在外境上实实在在存在着一个不清净的东西，那么任何人所看到的都应该是不清净的，因为它在外境上是事实独立存在的。所以外境是不存在的，一切都是以心所现、以心所感，都是自己的业力感召，因业力所现，因业力所感。

我们凡夫所见到的外境、事物都是不清净、不圆满的，而佛、菩萨的所见都是清净、圆满的。那到底是清净的还是不清净的？这取决于自己的心。心清净了，看一切都是清净的；心不清净，看一切都是不清净的。

地狱众生所见与所得的只有炽热的铁汁，根本见不到水，连脓血都见不到。这是因他自己的业力所感，是他自心所现。心太不清净了，所以就有这样的显现。饿鬼道众生的业障比地狱道众生的业障稍微轻一点，心清净一些，因此所见是脓血，这是比炽热的铁汁稍微好一点的显现。人的业障比地狱、饿鬼道的众生的业障稍微轻一点，所以因业力所感，他的所见与所得就是水。天道的众生比人的福报大一些，所以他看到的是甘露。而佛、菩萨看到的就是一尊佛，就是一个清净圆满的境相。

六道众生的所见各有不同，同样，我们也有各自不同的业，所以就有各自的一些感受或境界。如果我们在日常生活、工作中，总是站在自己的角度、按照自己的观点和想法去要

求别人，那就是错误的。

就像饿鬼道众生看到的是脓血，人看到的是水，若要求饿鬼道众生也要见到水，除非他的业力清净了才能见到水，否则是不可能的。同样，人与人之间的因缘不同，若你总是站在自己的角度去要求对方，这是不可能的，所有的矛盾、冲突和痛苦都是这样产生的。大家要明白因缘不同，福报不同，各有各的因缘，各有各的福报，所以要理解对方。你认为“我是这样的”，然后要求人人都像你一样。若人人都不是这样，你就会烦恼，就会去造业，那是错误的。所以要明白真理，明白真理本身就是一种智慧，有智慧才能没有烦恼。

每个人都不一样，有共业也有个业。比如，饿鬼道的众生因其共业而只能见到脓血。所有的人类也都有共业，所以我们共同见到的都是水，而不是见到脓血、甘露等。“水”这个名称是我们自己假立的一种物质、一个所感，也可以说是这样的一个福报，这是我们的一个共业。个业不同，所以每个人自己的感受、境界各不相同。比如，你现在能信佛学佛，这是你的个业；他现在不能信佛学佛，这是他的个业，所以我们不能勉强。他不信不学时，你若烦恼痛苦就错了。你能放下世间的一些琐事，有机缘到山上出家修行，这也是你的个业。但有的人放不下，没有这样的机缘，我们也要理解对方，这是他的个业，所以不能勉强，不能因此评论他人的对与错。

今天我高兴他不高兴，或他高兴我不高兴，这都是有因缘的，要理解。今天不高兴，也许明天就高兴了，这是因为另外的业或另外的因缘。都是有因缘的，应该明白和理解，这样就不会烦恼，更不会造业了。现在之所以烦恼、造业是

因为你不理解对方，不了解他人。若是你能了解、能理解他人，就不会有这些烦恼、痛苦。

丙六（异境何为共所见）分四：一、缘起；二、遮破他宗；三、建立自宗；四、摄义。

丁一、缘起：

一水于各众生前，显现不同物质时，

这两句是开始缘起的点，缘起就是我们讨论或聊天的话题，此处就是以水为话题。但这并不是因为水是真的、见到水是正确的，而是因为人道众生的所见是水。释迦牟尼佛在人间的印度金刚座菩提树下示现成佛，他的所化众生、主要的眷属是人类，今天所讲的题目也主要是针对人类。因为人道众生所见的是水，所以以水做例子。如果今天是在饿鬼道里讲这个问题，那就应该拿脓血来做例子，此时就不是“一水于各众生前”，而是“一股脓血于各众生前”。

“一水于各众生前”：六道众生看一杯水这个对境时。意指在同一地方、同一时间，面对同一物质的时候。

“显现不同物质时”：众生所见都不同。地狱众生只能见到很多的铁汁，也许他们正在铁汁里熬煮着。饿鬼众生见到的是一股脓血或一股痰，他们也见不到水。人类的所见是一杯水，可以解除饥渴。尽管天界众生有些地方不如人类，但是福报确实比人类大，他们所见可能是甘露。天人分欲界天、色界天和无色界天，如一禅、二禅、三禅、四禅那些色界天人所看见的可能是甘露，但也不是我们平常所说一喝就

能见性开悟、解脱成佛的甘露，而是一享用就不渴、不饿、暂时也不痛苦的甘露，比较妙。无色界中如空无边处、识无边处的众生，他们的境界只有虚空、意识。空无边处的众生所见到的就是空荡荡的一个虚空，识无边处的众生所见到的只有自己的一个意识。他们看不到也得不到任何物质。

若你看到的这杯水实实在在地在外境上存在，他们也应该能看到。看不到是因为这杯水不存在，它也是因人类众生自己的业力所感、业力所现。比如，我们三个人看同一个人感觉都不一样，一个人认为这个人很好，就开始喜欢；另一个人认为这个人太坏，就开始讨厌；还有一个人并没有觉得对方好与坏，就这样擦肩而过，内心没有太多的触动。这就是因为因缘不同。

心清净则土清净，所以佛、菩萨看这杯水就是佛、菩萨，是清净、圆满的，是一片净土、一尊圆满的佛。密宗里讲“水是玛玛格佛母”，玛玛格佛母就是一尊佛，以此来形容水本身就是清净的。

在佛、菩萨的境界里，处处都是清净、圆满的。他看一杯水也是一片净土、一尊佛。如果自己的内心清净圆满了，那所见和所感也是清净的、圆满的。没有不好的，都是好的；没有不清净的，都是清净的；没有不圆满的，都是圆满的。为什么说人人都是好人，事事都是好事，处处都是好处呢？就是这个意思。若今天我们这里有佛，他看到的这个地方就是西方极乐世界，这些人就都是阿弥陀佛，因为他的境界就是西方极乐世界，他的境界都是阿弥陀佛。而我们看这里则是一座普通的建筑，一些普通的人，有些穿着法衣，有些没穿法衣的，所见的可能就是这些五花八门的境相。

那么这里的问题是在外境上有没有一个实实在在的东西，如水、甘露、铁汁或脓血等，成为众生的共同所见？有没有这样一个共同的所见，即大家都能见到同一个实物？若它在外境上事实存在，就应该能见到，但实际上却没有这样的共同所见。此处是在抉择空性，外境没有了，内在的心识也就没有了，二者是相对成立的，这样就将物质和精神都抉择为空了。

展开讲这部分内容，首先是遮破他宗不合理、不成熟的观点，然后在这个基础上建立正确的自宗观点。

丁二 （遮破他宗）分二：一、遮破具偏颇之承许；二、破许无有共同所见。

戊一（遮破具偏颇之承许）分三：一、破共同所见为水；二、破共同所见为湿性；三、应许观待之理。

己一、破共同所见为水：

有谓共见乃为水，见彼有境均正量。

他宗认为众生有共同所见的对境，即是水。能见到水、得到水的眼识、意识都是正量，是正确的。若是见到或得到其他的东西都是非正量，都是不正确的。

“有谓共见乃为水”：有些宗派尤其是格鲁派的一些大德认为有共同所见，而且这个共同所见就是水。意思是见到水是正确的，得到水是正确的，若是见到或得到其他的东西都是不正确的。

“见彼有境均正量”：“正量”就是正确的意思，“非正量”

是错误的意思。我们人类所见、所得的是水，所以能取的眼识、意识都是正确的，应理的。若是见到或得到其他的东西，就都是不正确、不应理的。

我们看到水时，能取就是眼识，所取就是水。我们得到水，喝了水，可能有感知，这是意识。这些眼识、意识都是正确的。饿鬼道的众生所见的是脓血，所得到的也是脓血，他们的眼识或意识都是不正确的。这是他宗的观点。

他宗认为共同所见是水，水是事实存在的，其他的东西都不是事实存在的。他们认为我们亲眼看到的、亲口喝到的都是水，这是亲身感受的，所以都是正量、正确的。“我亲眼看到的，亲自感受到的，这没有错误！”“我没看到脓血，也没看到甘露，那可能这些都是错误的。”

他们有一个比喻，一位因患有胆病而引起一种眼疾的眼翳者将白色的海螺看成黄色，将外面的白雪看成黄色。而海螺肯定是白色的，所以这不是海螺颜色的问题，而是因为他眼睛有问题，才没有看到真正的颜色，因此他的所见是不正确的。同样，原本是水，我们见到的是水，若你没有见到水，那是你自己有问题。

现在要破除这个观点。

若水少许有自性，则无正量与非量。
倘若各自有情前，现境悉皆不相同，
则如见柱瓶眼识，共同所见不能有。

“若水少许有自性，则无正量与非量”：若其他道的众生所见的物质上有水的自性，有水的本质即是水，那他们看到的也都是水了。按你方观点，若所见是水，就都是正确的，

都是正量，那么现在六道众生看到的都是水，就没有非量，也不存在正量与非正量的差别了。而对方认为人的所见是正量、正确的，其他道的众生所见都是非正量、不正确的。对你方而言，就存在这样的一种矛盾或过失。所以这个观点是不合理的。

“倘若各自有情前，现境悉皆不相同，则如见柱瓶眼识，共同所见不能有”：若其他道众生所见的物质上没有水之自性，那就没有共同所见。比如，地狱众生看到的只是铁汁，没有看到丝毫水之自性，饿鬼众生看到的只是脓血，上面也没有丝毫水之自性，没有看到水。这些众生各自所见的铁汁、脓血、水、甘露等是多种各不相同的物质，那就没有共同所见。

若所看到的都是同样的东西，是同一种事物，才算是共同所见。如果不能都看到，就不能算是共同所见。这个房间里的人都能看到一台摄像机，所以它可以成为我们的共同所见，因为大家都看到了。若有一个人没有看到摄像机，而是看到另一种物质，那么对他而言，摄像机不是共同所见。

如果在各不相同的众生面前，所显现的境相完全不相同，那就没有共同所见。他看到的、我看到的、你看到的各不相同，都是属于各自的所见。

此处以比喻说明。比如，看到不同颜色的柱子、宝瓶的眼识有没有一个共同所见？没有！因为这是两个完全不同的对境。一个所见是红色的柱子，一个所见是华丽的宝瓶，这里没有共同所见。同样，地狱众生看到的是铁汁，饿鬼众生看到的是脓血，人看到的是水，天人看到的是甘露，完全是不相同的所见，所以没有共同所见，都是自心的显现。

放电影时，屏幕上所显现的是何种影像取决于胶片。胶片上有什么，银幕上就显现什么。若是屏幕本身就有这些内容，那么不靠胶片，这些应该都存在于屏幕上，这是不可能的。同样，这些外境都不是事实存在的，都是自己心之所现，都是自己的业力所感。

佛菩萨看到的是净土，是圆满的佛，这也不是事实存在，也是他们自己心的显现。心清净，所现就清净。不是因为外境上有这样一个实实在在的东西，有这样一个实实在在的事物，佛菩萨才看到的。因为佛菩萨的业力清净了，心清净了，因此所现都是清净的，都是圆满的。不是因为在外境上有这样一个清净的刹土，有这样一尊清净的佛。无论是净土还是佛，都是自心的显现。心不清净时显现的可能是尘土、不清净的地方，也可能显现的是凡夫等各种性格的人或者众生。一切都是自心的显现，不是在外境上事实存在的，我们要明白这个道理。

若在外境上有一个实实在在的东西，就可以把它视为共同所见，各道众生应该都看到这个东西。对方认为共同所见是水，那么这些众生应该都见到了水，但是地狱众生、饿鬼众生和天界众生都没有看到水，所以这是不应理的。

有人会认为：也许本来是水，但是地狱众生、饿鬼众生业障太重了，所以没有看到水，得到的不是水。人福报大，所以看到的是水，得到的是水。若是这样承许，怎样理解佛菩萨和天人的所见？佛菩萨看到的是佛，天人看到的是甘露，他们比人的福报大，他们比人更清净，为什么没看到水呢？如果按照对方观点，那么天人、佛菩萨的所见就成为非正量了，人的所见才是正确的，这是不合理的。

总之，承许共同所见为水是不合理的。以此类推，其他如甘露、铁汁等也不是共同所见。

己二、破共同所见为湿性：

有谓共见为湿性，

承许湿性是共同所见，不能承许水是共同所见，这是格鲁派后中观的一些大德所持的观点。他们认为脓血、铁汁、水、甘露都是液体，都有湿性，因此他们认为湿性肯定是共同所见。

现在就要破除这个观点。

共同所见仅湿性，不灭真实而存在，
现多不同所见境，一者现见另未见，
水脓等基为何者？

“共同所见仅湿性，不灭真实而存在”：若承许共同所见是湿性，那除了众生前不同的所见之外，是否另外有湿性？若是另外有湿性，那么共同所见的这个湿性应该是不灭而真实存在的。当地狱众生见到铁汁时，看到的不仅是铁汁，还应该有湿性。依此类推，当饿鬼道众生看到脓血时，当人道众生看到水时，当天界众生看到甘露时，湿性应当都是不灭真实而存在的。

若存在所谓的共同所见即湿性，它应该能够被见到、被知道。但在不同的众生面前，除了铁汁、脓血、水、甘露之外，并未见到或者知道另外的湿性。因明里有一种说法：“可见而未得。”比如，我的桌子上有宝瓶，应该能够看到或得

到；但是我没有看见、没有得到，那就说明这个宝瓶不存在。同样，如果认为除了铁汁等之外另外有一个湿性，若湿性是可见而未知、可见而未得，那么就可以肯定地推断湿性不存在。所以，他们一定也不会这样承许，因为这是不合理的。

“现多不同所见境，一者现见另未见，水脓等基为何者”：除了众生前不同的所见外，没有另外的湿性，即二者是一体的，所谓的湿性也就是铁汁、脓血、水、甘露本身，除此之外没有别的。地狱众生的所见上面只有铁汁，饿鬼道众生的所见上只有脓血，人道众生的所见上只有水，天道众生的所见上只有甘露。各道众生所见都是不同的，没有另外的湿性。在一道众生前所见到的铁汁、脓血、水或甘露等，其他道众生却见不到。如地狱众生所见，饿鬼众生未能见到；饿鬼众生所见，人未能见到。那现在是以水来做为共同所见，还是以铁汁等来做为共同所见？究竟哪一个为共同所见呢？

此外空无边处众，如何会见湿性境？

若认为共同所见都是湿性，对于水、甘露、铁汁、脓血这些所见而言，若不仔细观察似乎还有一点道理，但对于空无边处、识无边处众生的所见而言，就不合理了。空无边处众生的所见就是整个虚空，识无边处众生的所见是意识，是不同的一种心的状态、意念，这里哪里有湿性呢？所以你方没有考虑到空无边处等众生的所见，但麦彭仁波切却想到了。

湿性若与水一体，则脓等物不能现，
除水等外不同体，任何湿性不可得。

以一体和多体的逻辑来分析。若湿性为共见，那湿性和水是一体的还是多体的？若一体，则共同所见就是水，那么六道所有的众生都要看到水，脓血、铁汁、甘露、虚空等统统都不能看到，不能显现。

若多体，则除水之外，应该还有一个湿性的物质。而和水不同体的“任何湿性”都是不可得的。“我只看到了水，没有看到这上面的湿性！”若是水上面有另外这样一个实实在在共同所见的湿性，为什么看不到呢？因为“可见而未得”，则可以确定它不存在。除水之外，没有另外实实在在存在的湿性，所以这个观点不成立。

我们以教证、理证都能破除这个观点。若你是讲道理的，是位智者，现在应该放弃自己的观点，跟着我们好好学修。

己三、应许观待之理：

各自不同所见前，共同所见不容有，
共同所见之事物，不可能现不同故。

共同所见是众生都要见到、得到的，但事实并非如此，众生的所见各不相同，所以没有共同所见。若有共同所见，不可能不现见，都应该能看见。

观待安立所见外，若许堪为观察基，
则须成立为实相，如何观察不应理。

“观待安立所见外”：以观待进行安立才能成立共同所见。观待不是实实在在存在的，对地狱众生来说共同所见是铁汁，对饿鬼来说共同所见是脓血，对天人来说共同所见是

甘露，对人类来说共同所见是水，它不是确定的，因为没有通过观察量来观察。人类看到了认为是水，饿鬼看到了认为是脓血，地狱众生看到了认为是铁汁，天界众生看到了认为是甘露。你问一个人，他肯定说是水，这是不是正确的？不是正确的，但对他来说，在世俗谛、在名言上暂时可以这样安立。以观待进行安立是经不起观察的。上面我们所破的共同所见都是通过观察安立的，这样是不会成功的。我们现在不观察，观待安立，即对人类来说是水，对饿鬼来说是脓血，对地狱众生来说是铁汁，这样也比较公平。不能认为共同所见只是水或湿性，其他所见都是错误的。

但在现实生活中却并非如此。“我的观点是对的，他的观点是错误的”、“应该要这样，不应该那样。”这都是错误的。对我来说是这样认为的，但对他来说是那样的，不都是一样的，所以不能总强求别人，但我们现在都是强求：“必须要这样，我的观点没有错。”不符合自己观点的时候就抨击别人，不符合自己利益时就开始生气，甚至伤害别人，这是不应理的。

“若许堪为观察基，则须成立为实相，如何观察不应理”：对人类来说是水，对饿鬼道众生来说是脓血，以观待进行安立，在名言当中暂时可以这样。但通过胜义谛的观察量去观察时，是经不起观察的，统统都是不存在的。不观察、暂时这样承许是可以的，但一观察就都不合理，不成立。

“堪为”是经得起观察的意思，“基”指共同所见。若承许有经得起观察的共同所见，则必须成立实相。“实相”在这里指实有，就是成实法。

但在这些现法当中若有一个成实法，那它就是独立存在

的，在法界中只能有他一个法，不能有别的法，其他法统统都要断灭，都不能存在。这个过患非常严重。在讲缘起和实成的定义时，它们正好是相违的，若是缘起法就不是实成法，若是实成法就不能是缘起法。实成法必须是独立存在的，若不是独立存在就是相对法，就不是实成、实有的，而是因缘和合的，那就是缘起法。比如，这根柱子或这杯水是实有的，在这个宇宙、法界当中只能有这一根柱子或这一杯水，不能有他法。这个过失非常严重！

通过观察，他宗所承许的共同所见都是不应理的，是不成立的。

我们不能只学字面上的东西，不能只学理论，还要和实际相结合。我所讲的这些不是故事或典故，也不是理论上的东西，都是和我们的实际生活、工作有直接关系的，讲的都是我们的实际行为、心态。所以大家要更深入地去了解、研究，去领会，这样才会得到实实在在的利益。只是纸上谈兵、搞理论，那是没有意义的。

戊二、破许无有共同所见：

若无共同所见境，则如唯识需承认，
无有外境识为境，此种观点不合理。

这里主要遮破大乘唯识宗的一种观点。[33]

唯识宗认为没有共同所见，因为没有外境，只有心识。外境的这些物质是不存在的，但心识、意识是存在的、实有的。虽然外境不存在，但这些显现是因为每个众生的第八识

[33] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十七讲。

——阿赖耶识当中有无始劫以来很多的串习，这些串习留下来的各种各样的种子在因缘成熟时就会显现各种各样的境相。所以他们认为众生的不同所见只是心的一种显现而已。

这里主要是抉择空性，正在抉择诸法最究竟实相时，无论是外境还是心识都要抉择为空，因此唯识宗的观点也不究竟。我们通过胜义谛的观察量去观察时，无论是外境还是心识，都同样是空性的、不存在的，都是经不起胜义量观察的。若存在同样存在，若不存在同样不存在。无论是物质还是精神，都同样是空性的，不是实有的。

“若无共同所见境”：如果没有共同所见境。

“则如唯识需承认，无有外境识为境”：唯识宗认为外境是不存在的，外境上没有一个共同所见，但唯独心识是存在的、实有的。物质不存在，精神存在；物质不是实有的，精神是实有的。“无有外境”指不存在外境，“识为境”指心识为境。脓血、铁汁、甘露、水都是心的显现，都是心识。

“此种观点不合理”：他们认为阿赖耶当中的这些串习、习气成熟时就会显现出各种各样、形形色色的境相，所以这个心识是存在的。若心识不存在，那这一切都不能显现，都不能有，这样就是一种断灭。但这种观点也是不合理的。因为诸法的本性是空性的，所以才有各种各样、形形色色的显现。唯识宗还没有真正证悟空性，也没有明白从空性当中可以显现的道理。所以他们只能将外境物质抉择为空，而未能把心识、精神抉择为空。

其实，他们能把如柱子等外境抉择为空，以此智慧观察、抉择，也应该能将心识抉择为空。但他们没有这样的智慧，这是他们的境界、根基的问题。他们认为心识必须要留下来，

若没有心识怎么能有这些显现呢？所以阿赖耶识必须要有，而且是实实在在存在的“有”。所有的这些外境、显现都是从阿赖耶当中显现出来的。阿赖耶就像个仓库，储存了我们无始劫以来至今的很多串习，储存了各种各样的种子，这些种子通过一些因缘而不断地显现出来，所以产生万法。他们没有证悟“空中现”、“现中空”，“空即是现”、“现即是空”这个道理、真相，所以必须留下阿赖耶这个心识。我们要破除的就是这种观点。

如同无有诸外境，能取之心实亦无。
所取能取此二者，世俗显现相同故，
于诸显现若观察，二取不应分有无，
如有现境然虚妄，心识亦不成立故。

“如同无有诸外境，能取之心实亦无”：这些外境是所取，能取就是心识。这些外境不存在，能取之心也不是实有的，同样不存在。唯识宗也承认能取和所取都是空的，但却建立了一个远离能取所取的阿赖耶识，并承许它是实有的。其实这个阿赖耶识就是能取心。他们通过观察量、通过智慧能抉择、证悟所取的外境为空，若以此观察量和智慧去衡量，阿赖耶识同样也是不存在的，是空性的。

“所取能取此二者，世俗显现相同故”：在世俗谛上能取、所取同样存在。佛讲因明或俱舍的时候，能取和所取都同样存在。《俱舍论》对能取、所取有仔细的说明，都同样可以安立，同样存在。

“于诸显现若观察，二取不应分有无”：佛讲般若时，将能取和所取都同样抉择为空。在胜义谛上，通过胜义谛的

观察量去观察时，所取是不存在的。同样，能取的心识也经不起观察，无影无踪，一定会空的。

所以，若是能取、所取二者存在，那么在名言当中同样存在；若是不存在，那么在胜义谛当中同样不存在。二取不应该区分为一个有、一个无，这是不合理的。若有，在世俗谛上同样都有；若没有，在胜义谛上同样都没有。

“如有现境然虚妄，心识亦不成立故”：这些外境、显现看似实实在在的存在，实际都是我们的迷乱，都是虚妄的。心识也是如此，看似了了分明、事实存在，但是通过观察量观察时，都是虚妄的。无论是外境还是内心，都是虚妄不存在的，都不是实有的。

我们经常讲，一切都是心的显现，唯心所现，唯识所变。这没有错，但心的本性也是空的，所以可以显现万法，可以有各种各样的变化。若是心之自性不是空的而是实有，就不能有心的显现。唯识宗为什么留下了能取的心呢？他们没有领悟到这个道理。因为诸法的本性是空性，所以都可以显现。若诸法的本性不是空性的，是实有的，那都不能显现。

其实，心也是空，也是现，心之自性是现空不二。现空不二也就是所谓一真法界，一真法界也就是所谓的究竟法身佛，是我们要获得的究竟果位。我们要成佛，就要成法身佛。法身佛就是我们自己的自性，要成就就要回归自性。回归自性就是成法身佛。成法身佛了，也就到达了一真法界。此处是在抉择万法为空性时，无论是外境还是心识，无论是物质还是精神，都要一样平等地抉择为空。

以下是建立自己的宗义。

丁三（建立自宗）分三：一、总说共同观点；二、别说大净等无二；三、以不可思议方式结尾。

戊一（总说共同观点）分二：一、宣说现空双运等性；二、遣除正量非量不合理之争议。

己一、宣说现空双运等性：

同见以及不同见，共同所见为明分，
成立现基不能无，犹如观看戏剧等。

如前所述，能够成为所有众生共同所见的单独的一个物质是不成立的。任何物质、任何法都一样，若是有一个实实在在的实有，都是不能成立的，没有这样的共同所见。前面他宗所安立的这些共同所见都是通过观察安立的，都是以单独一个物质为共同所见，这样的共同所见是不存在的。

自宗有两种共同所见：其一，观待安立的暂时共同所见。若以观待进行安立，暂时也可以说有共同所见。但这是没有通过观察，暂时在名言上安立的一个共同所见。它经不起观察，一观察就没有了。比如对人类而言，水是共同所见；对地狱众生而言，铁汁是共同所见；对饿鬼众生而言，脓血是共同所见；对天界众生而言，甘露是共同所见；对佛菩萨而言就是一尊佛。你若问一个人：六道众生以及佛菩萨到底把什么看成了那么多种东西？他肯定会说："把水看成了那么多种的物质。"你若去问一个饿鬼道的众生，他肯定会回答是脓血。因为他的所见、所得都是脓血，他亲眼看到了脓血，亲身得到了脓血，对他来说脓血暂时是不虚的。水、脓血等

都是观待各自而言的，是以他的正量为主，是不再去观察而暂时成立的。若不进行观察，可以这样成立；但若一进行观察，就不能成立，就没有暂时的共同所见。

其二，究竟的共同所见。此处所讲的究竟共同所见不属于名言范畴，而是在胜义上成立的。若是非要有一个共同所见，那就是和空无二的显现，就是现分。它是诸法的本性，无论是铁汁、脓血、水、甘露都不离这个本性。所谓的一真法界有空分和现分两个分，这两个分是一体的。如此，铁汁、脓血、水、甘露、虚空、意识、佛菩萨都是现分，自宗就是以此来做共同所见。

“同见以及不同见，共同所见为明分”：所有的人看水都是水，这是同见；人道众生和饿鬼道众生一个所见是水，一个所见是脓血，这是不同见。无论是同见还是不同见，其中有一个共同所见就是法界明分。“明分”即法界光明分，是和空性不二的光明或显现。此处光明指清净，清净的显现都是光明，清净的境相都是光明的情景。它不是如灯光、日光一样的光明。

我们有时讲现空不二，有时讲明空不二，有时讲觉空不二。这些只是名称不同，意义相同。现空不二主要是显宗里讲的，明空不二主要是外密里讲的，觉空不二主要是内密里讲的。明、现、觉都不离大空性。比如，密宗特别强调一切修法的基础是五种圆满，一切要观为清净、圆满，并不是非清净的观为清净、非圆满的观为圆满，而是本来清净的观为清净、本来圆满的观为圆满。

《定解宝灯论》是显密结合的一部论典，所以此处所讲的境界比较高，光明分也不是一般的显现，而是一个清净的

显现。光明分也就是现分，我们就把这个现分作为究竟的共同所见。因为这个现分不离空，现空不二是诸法的本性。无论何种显现，如铁汁、脓血、甘露、水、虚空、意识以及佛菩萨等都不离这个本性。

“成立现基不能无，犹如观看戏剧等”：“不能无”即不能没有。无论是见到了铁汁还是脓血、水、甘露时，都不能没有显现之本基，就是一切显现不能没有这个现分，或称明分。明分和现分是一个意思，清净的显现是明分，不清净的显现是现分。对我们而言是现分，对佛菩萨而言就是明分。若没有这个显现之本基，一切显现都不能有，所以这个显现之本基必须得有。

犹如我们观看戏剧，一个演员在舞台上演戏时要扮演各种角色，也许上午演神仙，下午演魔鬼。观众看到的境相都不一样，心里所感也不一样。上午所演的神仙会惩恶扬善，观众心里也许非常欢喜、很安乐；下午所演的魔鬼会伤害众生，观众的心里可能因此生起嗔恨或不愉快。无论在观众面前显现的是哪种角色，都不能没有这个演员。若是没有演员本人，就不会有这样两个角色、两种境相。同样，无论是清净还是不清净的显现，无论显现的是脓血还是甘露，都不能没有这个现分，否则都不能显现。空而现、现而空，现空不二。因为是空，所以可以有各种各样的显现。若是没有和空不二的现分或明分，就不能有这些显现。

除此存在明分外，他处存在不可能，
是故若无此明分，一切不现如虚空。

除此明分、现分以外，他处根本不可能存在一个共同所

见。因此，如果这个明分、现分也不存在，那么一切都不能显现，名言中的万法就将如虚空般什么都不能有。

内外诸缘所障故，不能如实见真义，
如依魔术之咒语，木块现为马与象，

既然六道众生共同所见是现空不二的实相、真理，那是不是众生都见性、开悟了？若他们都没有见到此实相、真理，就不能称之为共同所见。若他们都见到了，那么应该是都见性、开悟，都成就了。这里会有这样一个疑惑。

实际上，可以说我们见到了，也可以说我们没见到。见到了是因为我们所见的这些显现本身就不离空性，就是和空不二的现分，但我们自己没有认识到，所以也是没见到。一真法界以我们的分别念可分为现分和空分，实际上，现空是不二的，是一体不可分的。所谓的佛性、极乐世界、阿弥陀佛就在当下，只是我们没有认识到，也就没见到。

“内外诸缘所障故，不能如实见真义”：有很多内外的因缘作障碍，所以我们没有认识到，没有见性，没有成就。内缘是指我们的无明，它障碍了我们。外缘是指没有遇到具德的善知识，没有他们的引导和窍诀。这种内外缘的障碍使我们认识不到本面，认识不到真相、实相。

一个眼翳者把白色的海螺看成是黄色的，这是因为他的眼睛有毛病，所以没有看到白色的海螺。同样，我们看到的这些显现是法界明分，是现空不二的诸法实相、真理，但因我们有业障，影响了我们的觉知，所以我们没有认知到。

“如依魔术之咒语，木块现为马与象”：比如以前有很多魔术师，他们通过咒语的力量可以将一块石头或木头在观

众的眼前显现成马、大象、房屋、马车等，令观众不能如实地看到木块、石块。同样，因为众生的业障、无明等内外缘所遮障，令众生不能看到现空不二的诸法真相，只看到了脓血、铁汁等这些不清净的东西，看到了水、甘露等这些有实体的东西。所以将诸法的本性，即和空不二的现分或明分视为共同所见是应理的。

是故共同之所见，不能固定而安立。

在世俗谛、名言上不能和空不二的那种单独的显现不能成为共同所见。此处“固定”之意是以实实在在的显现作为共同所见，那种单独、固定的物质拿来作共同所见是不成立的，如水、湿性、脓血、甘露等都不能成为共同所见。因为这些物质是名言上的，都不是站在和空无二的显现这个角度来作为共同所见的。

自宗不堕现与空，本基一切均不成，
任何显现平等故，一法亦可现种种。

“自宗不堕现与空，本基一切均不成”：自宗宁玛派的宗义是任何时候都不堕入二边。讲诸法之基时是二谛双运、现和空双运，讲道时是二资双运，智慧资粮和福德资粮双运；讲果时是二身双运，法身和色身双运。基、道、果都不堕入二边。

在此处自宗宁玛派所抉择的共同所见也不堕入二边。以和法界不二的明分或现分作为共同所见，它和空性是一体的，明空不二、现空不二，是不堕入二边的。若是堕入二边的都不能成立，不堕入二边的都能成立。诸法都是空性的，

现空不二。因为是空性才可以成立，若不站在空性的角度，任何建立都不合理。

“任何显现平等故，一法亦可现种种”：任何显现都是平等的，都是空性，不是实有。因为是空性，所以一法可以显现各种各样的形象或境相。任何法都是如此，若是允许空性，就都允许；若不允许空性，就都不允许；若是可以空性，就都可以；若是不可以空性，就都不可以。看一杯水时，之所以会有多种不同所见，会有各种各样的境相，就是因为是空性。

何者现空若圆融，则彼一切皆合理，
何者现空不圆融，则彼一切均非理。

任何法若能现空圆融、现空不二，则一切都是合理的，一切都可以讲得通，都可以成立。否则，都讲不通，都不能成立。

“现空不圆融”指不是现空不二，“现”是单独的现，“空”是单独的空，单独的空和实在的显现二者不能成为一体，它们是两个法。如经中言：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”一切法既是空也是现，这就是现空不二。

我们能破除他宗的很多观点，是因为他宗都没有抉择到“不二”的道理，都落到了边上。有的落入空边，有的落入有边，所以都不合理。而自宗都是在“不二”的道理上说明、建立的，都说得通，都可以成立。

有的人也许会有这样的疑问，为什么自宗都是对的，他宗都是错的？这是因为他还不太了解自宗的观点和教证、理

证。全知麦彭仁波切不止一次地讲过，无论是自宗还是他宗，只要不堕入二边就都可以讲得通，都可以成立。若是堕入了二边，就会矛盾重重，被抓到把柄。所以大家要明白，任何时候都不堕入二边，那才是真正的中观，才是真正的诸法实相、真理。

地狱、饿鬼、人道及天道的众生等同时看一杯水时所见都不同，这时有没有一个共同所见？在外境上有没有事实存在的这样一个物质？到底是铁汁、脓血、水，还是甘露？它们都不存在还是都存在，或者是其中的一个在外境上存在？[34]

有的宗派认为水是共同所见。本来是水，被看成了铁汁、脓血或甘露等，所以水是共同所见。在外境上存在的只有水，所以人的所见才是正确的，其他的所见都是不正确的。

这个观点没有依据。对人来说是这样的，但对地狱道、饿鬼道等其他道的众生来说不是这样。他们根本看不到水、得不到水，只能看到铁汁或脓血，所以他们认为铁汁或脓血在外境上才是事实存在的，其他都是不存在的。我们现在若和其他道的众生辩论，是没有一个可靠的依据的。之所以承许共同所见是水，就是因为我们的所见与所得都是水，除了这个没有其他任何依据。而地狱和饿鬼等其他道众生也会以此为依据，认为共同所见是铁汁或脓血。地狱众生的所见与所得是铁汁，这是他亲眼看到的、亲身体会到的。饿鬼道的众生也会认为自己的所见与所得是脓血，这是他亲眼所见、亲身体会的。所以我们以水为共同所见，没有更可靠、更具说服力的依据。

---

[34] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十八讲。

若认为本来是水，地狱众生、饿鬼道众生因为业障重、福报小，所以没有见到和得到水。如果以此为依据，那么天道的众生得到的是甘露，佛菩萨见到的是佛菩萨这样的清净境相，他们也没有见到水，能否因此就要得出结论：我们比天人或佛菩萨的福报大，我们比他们还清净？可见，以水为共同所见肯定不成立。

湿性或其他物质也都同样不能成为共同所见。这些都是他宗的观点，我们已经很广泛地进行了遮破。

自宗建立了暂时的共同所见和究竟的共同所见。暂时的共同所见是以观待进行安立的，它是经不起观察的，只是可以暂时这样安立。对人类来说，水是共同所见，但这不是对其他所有的众生而言的。同样，对饿鬼道的众生来说，脓血是共同所见。以此类推，对地狱的众生来说，共同所见是铁汁；对天界的众生来说，共同所见是甘露；对佛菩萨来说，共同所见是清净的刹土或清净的佛尊。这就是观待安立。暂时这样安立，是经不起观察的。若再进一步观察，为什么人的所见是正确的，其他众生所见是不正确的？无法说明，没有依据，所以是不成立的。我们讲中观、讲空性时抉择的是诸法的实相和真理，这时应该是以胜义谛观察量去观察，然后再安立。若是以胜义谛的观察量去观察，这些共同所见都是不应理、不成立的。

我们以观待进行安立，这是在名言谛上不观察而暂时安立的。进行观察时不能这样安立，此时自宗有一个究竟的共同所见，即法界明分，也可以说是现分。它是通过观察也能安立的。为什么说是究竟的呢？因为它是诸法最究竟的实相。这是胜义谛观察量的一个所得，所以是经得起观察的。

无论从地狱还是到佛果之间，所有这些清净不清净的显现都不离法界明分或法界现分，所以这是一个究竟的共同所见。

若是没有明分或现分，所有的显现都不能有。就像看戏剧，若没有演员，就不会有他所扮演的角色一样。若没有法界明分、现分，所有这些清净、不清净的显现都不能有。明分和空性是一体的，也就是现空双运。“何者现空若圆融，则彼一切皆合理，何者现空不圆融，则彼一切均非理”。空性不离显现，显现不离空性；显现即是空性，空性即是显现，它们是一体的。所以我们可以说是“现空”，也可以说“空性”。《中论》云：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”也是这个意思。这里强调的是空性。因为是空性，所以一切显现都可以有；若不是空性，一切显现都不能有。在此处主要讲的是“现空”，为什么不直接说空性呢？因为这里要安立共同所见。共同所见就是法界明分或现分，这里带着“现”。我们安立的共同所见是现不是空。但是这个现之所以是法界现分，因为它是和空不二的现，若是和空分离了，若二者不是一体、不二的，就不能成为共同所见。

我们安立的共同所见是和空不二的现。为什么称法界明分？所谓的一真法界本身是无可分的，现在是以我们的分别念分为现分和空分，现分和空分也是不二的、一体的，现即是空，空即是现。所以这里讲的“现空”其实也可以说是空性。

因为诸法的本性是空性，不离空性，所以万法无论是清净的或不清净的都可以有各种显现、各种变化。我们要明白这个道理。

对于不清净的境相，我们以水为例，它可以有很多的不

共所见，可以有很多不同的显现。我们看是水，但其他众生看不是水，而是脓血、铁汁、甘露、虚空、佛等。这是因为诸法的本性是空性，所以有各种显现。这些显现是和空不二的，本性是空。若不是空性，而是在外境上有一个实有的水、脓血或甘露等这样的物质，那么其上就不能有那么多不同的显现。“以有空义故，一切法得成”，因为是空性，所以可以有这些不可思议的显现。

几个人看这杯水时，可能也会有一些不同的显现或感受。有的觉得美，有的觉得丑，有的觉得一般。有的觉得好喝，有的觉得不好喝，有的觉得一般。有许多不同的显现或感受，就是因为诸法的本性是空的。若水及其自性在外境上实实在在存在，那么看到的、享用的或感受到的就应该是一样的，不能有这么多种不同的显现，也不会有这么多不同的感受。

清净的境相也是如此。比如，化身佛分为投生化身佛、殊胜化身佛、工巧化身佛、种种化身佛等。如释迦牟尼佛等就是殊胜化身佛，投生化身佛就是一些转世等，工巧化身佛如唐卡、佛像等，还有种种化身佛。为什么有这么多种化身佛，有这么多种清净或不清净的显现呢？因为他的本性也是空性的，所以有各种各样的显现。报身佛和化身佛都是与法身佛不二的。法身佛是空分，色身佛是现分，二者是一体的、不二的。

我们现在修法时有很多观想，但这些不是妄想，是可以不虚显现的。我们修金刚萨埵除障法时，可以观想在自己的头顶上方有一朵千瓣白莲花，莲花上有一个月轮，月轮上面有一个白色的“吽”字，“吽”字瞬间变成金刚萨埵佛，金

刚萨埵佛心间有一个咒轮，从咒轮里降下甘露，沐浴我们的身心，消除了我们的病障、魔障、烦恼障、所知障、习气障等一切障碍，我们的身口意得以清净了。然后，金刚萨埵佛化成光融入我们的体内，自己变成了金刚萨埵佛。这些都是因为诸法的本性是空性的，所以这些观想可以成立。有的人会认为这些是妄想，没有实际意义，是不能实现的。如果你没有明白大空性的道理，就会有这样的疑惑。只有真正明白了大空性的道理，才不会有这样的疑惑。

我们很多生起次第的修法都要有圆满次第的基础，都是要在有证悟空性智慧的基础上进行的。如果你不明白大空性的道理，没有证悟大空性，很难成就。因为是空性，所以可以有各种显现，显现也可以任意变化。

所谓的神通也是这个道理。通过神通可以变化，也是因为这些法的本性是空性的，所以通过一些力量或一些特殊的方法可以使它变化。如果它的本性是实有的，即使有再大的能力、再大的神通也不能变化。

己二（遣除正量非量不合理之争议）分三：一、自宗能成立现量与比量且并非无意义；二、他宗不能成立正量；三、自宗能成立正量之理。

庚一、自宗能成立现量与比量且并非无意义：

若谓如此量非量，分类亦成不应理。

“量”有正量和非量的分别，正量是正确的，非量是不正确的。能取的心识也有正确和不正确之分。诸法的本性是

空性的，现空是圆融不二双运的，因此什么都可以显现，可以随意变化，显现万千。但按照你方的承许，这些分类就都不能成立了。这是他方的疑难。

诸法从本性的角度、实相的角度来分析，是任意可以显现和变化的。但这些显现都是有依据的，不是随便的，所以不会混乱。否则，柱子可以变成宝瓶，宝瓶也可以变成柱子；甜的可以变成辣的，辣的也可以变成甜的；水可以变成甘露，甘露也可以变成水。如此一来就混乱了，这些正量和非量、正确和不正确的区分也都不能成立。水就是水，甘露就是甘露，水的本性是湿，火的本性是热，在世俗上、名言上这些安立都是有一定根据的。

众生的所见和所感都是依靠自己的业力，业力不同，显现则不同。比如，饿鬼道众生看不到、得不到水，只能看到和得到脓血，这是因为他的业。地狱众生看到铁汁，看不到水，这也是他的业。人只能看到水，看不到甘露，这是人的业。天界众生只能看到甘露，看不到佛、菩萨那样一个清净的境相，这也是因为他有这样的业。一切显现都是因业力所现，因业力所感，都是由业牵引，不是随便显现的。所以不会混乱。

业有共同的业和不共同的业。比如，人类有共业，所见大致上都是一样的；饿鬼道众生和我们之间没有共业，所见就不一样。人道中，人与人之间也有共业和个业。比如，我们能在一起闻法，这是共业。但各自感受不一样，有的觉得特别殊胜，有的觉得一般，有的甚至心生厌烦，这是因个业所感。

对于一个清净的境相，比如化身佛，由于每个众生的相

续、根基、福报不同，所看到的境相也不同。有的众生相续比较清净，比如一地、二地、三地的菩萨等看到的可能是如释迦牟尼佛那样殊胜化身佛的境相。有的众生看到的可能是投生化身佛，有的众生看到的是工巧化身佛，有的众生看到的只是种种化身佛。众生所看到的这些境相其实都是法身佛的化现，都不离法身佛即大空性。但我们的所见和所感不同，有的看到的是殊胜的境相，有的看到的是一般的境相，有的看到的是更不清净的境相，但这也是化身佛。

因为诸法的本性是空性，所以什么都可以显现，这些显现也随时都可以变，但是要靠众生自己的业力，靠佛的愿力。业力要成熟，愿力也要成熟，不然还是不会显现。因果规律是不会混乱的，这些显现也是永远不会混乱的。佛菩萨的显现要靠自己的愿力，佛菩萨有自己的愿，每尊佛菩萨的愿力都不同。比如，金刚萨埵佛是帮助众生消业的，文殊菩萨是帮助众生遣除心灵上的无明黑暗，药师佛是帮助众生解脱暂时或究竟的病苦。佛菩萨有共同的愿力，也有不共同的愿力，所以显现不会混杂。这是一个甚深的道理，在此处我们要明白这个道理。

任何显现不现他，是故依观现世量，
所量并非不成立，诸法自性住本体，
分类一体与异体，正量可以成立故。

“任何显现不现他”：六道众生看同一物质所见都不同。比如，饿鬼道众生看水时所见到的是脓血，对他们来说只有脓血这个显现，没有水、甘露等其他显现，否则就混杂了，因为这是他们的业。他们没有这个福报，像人一样看到的是

水，像天人一样看到的是甘露。对他们来说，脓血是无欺的，见脓血的能见根识可以说是正量。

人类看水时所见到的是水，这是他们自己的业感。他们的显现只有水，不会有甘露、脓血等其他显现。对人类来说，水是不欺的，见水的能见根识是正量。他们看到了水、去取水时，也能得到水，而且喝了水能解渴，能起作用。但对饿鬼道众生来说，水是非量，因为他们没有见到水、得到水，见到的只是脓血，得到的也是脓血。

天界众生看水时，看到的是甘露。他们的显现只有甘露，不会有别的物质。他们若去取甘露也能得到甘露，所以对他们来说甘露是不欺的，能见甘露的根识是正量。若根识见到了脓血、水等其他显现则成非量。

“是故依观现世量，所量并非不成立”：“量”有胜义量、观现世量、净见量等。以观现世量进行观察，所取都能成立，即以观待而安立。这些能取都属于观现世量，不是胜义量。站在这个角度而言，一切法都可以成立。在世俗谛、名言上可以有正量、非正量，有正确、不正确的分类。

“诸法自性住本体，分类一体与异体，正量可以成立故”：在名言谛上，任何法的自性都安住于自之体相上。比如，对我们人类来说水是湿性，火是热性，此自性在名言上是不会变的。一切法都因此可以区分一体和多体，比如柱子和宝瓶，二者都有各自的自性，且永远不失去自己的自性。柱子和柱子的颜色、形状、长短都是一体的。而柱子和宝瓶、房屋、车子，都是多体。诸法有一体和多体之别，这些都各自有自己的能取，这些能取的根识都是正确的，即可以成立为正量。

故以观待量成立，独立自主之诸法，
并非以量可成立，若成则应成实相。

“故以观待量成立”：即以观待可安立共同所见。在名言上，对人类而言，水是共同所见，人类众生能见水之根识是正量。这是观待人类而能成立的，若不是以观待而成立，那么一经观察就都不成立。比如，我们以胜义谛的观察量去观察，无论是所取——水，还是能取——看见水的眼识都是不存在的，都是空性的。而且，若不以观待而成立，则作为共同所见的水对饿鬼道众生来说也要成立，但实际上水对饿鬼道众生来说并不成立。饿鬼道众生的所见是脓血，对他们来说只有脓血，他们只能得到脓血，根本没见到水，没得到水。人类若是跟他们辩论，应该要有非常可靠、合理的依据，但没有这样的依据，所以水对他们来说是不成立的。

“独立自主之诸法，并非以量可成立，若成则应成实相”：如果不以观待量成立，而有一个独立自主而存在的共同所见，那就成为实成法了。其一，若所有众生的所见不是自己的业感，而是在外境上实实在在的存在，那么除此之外的其他显现都不能有。因为它是在外境上事实存在的，在它所存在的空间和位置上就不可能有别的显现。比如，若水是实实在在存在的，那就不能有脓血和甘露等其他显现，根本没有空间和位置。其二，若它在外境上实实在在存在，则在胜义谛的观察量前也应存在，但在世界上若有一个经得起胜义谛观察量观察的法，那就是实成法。在这个世界上若有一个实成法，所有的显现都会断灭，都不能有。这个过患非常大。

在名言上可以暂时承许共同所见，但这是不经过观察，

暂时这样观待的。比如观待人类而言或观待饿鬼众生而言，有共同所见，这样观待可以成立。但一经观察，都不成立。

一水执水量成立，不相观待独不成，
胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立。

“一水执水量成立，不相观待独不成”：水是所取，能取水的人之根识叫执水量。在它面前水是成立的，若不如此观待安立则不成立。比如，人看见水，能见水的眼识就是执水量。人享用水，能取水的人之舌识、身识、意识等是执水量。水是观待它们而成立的，在这些能取前面是成立的，而在其他的能取前面是不成立的。如在饿鬼道众生的能取前面，水是不成立的。

“胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立”：为什么说“不相观待独不成”？其一，以胜义谛的观察量去观察，水不成立；其二，在饿鬼等其他道众生的能取面前，水也不成立。

依靠现量与比量，确定执自之对境，
取舍彼境不欺故，正量并非无意义。

“依靠现量与比量，确定执自之对境”： 通过现量和比量可以确定和执著自己的对境。比如，我们的眼睛看到了水，这时可以确定这是水，这就是依现量而确定的。或我们通过看见那边有水鸟在飞行而推测那边有水，这是依比量而确定的。

“取舍彼境不欺故”：以正量取舍时，不会被对境所欺骗。那边有水，这边没有水，所以我去那边取水，这样就能得到水，这叫取舍。“不欺”就是没有欺骗，不会欺骗。

“正量并非无意义”：因为正量能正确地确定对境并且无欺地取舍对境，因此暂时这样成立并非没有意义。但它所见或所确定的这些对境，若通过胜义谛观察量去观察，都是不成立的，那是超越言思范畴的境界。

自宗对他宗不应理的观点进行了遮破，遣除了他宗存在的很多过患。自宗以观待安立了暂时的共同所见，这是和他宗的差别。对人来说，共同所见是水，但对其他道的众生来说则不是。水是人的一种心之所现，是人的一种业感。对人而言，它暂时也有一定的“不欺”，若去取舍这样的对境，也能真正得到这样一个东西或法，所以对他来说可以暂时存在。但这个存在不是实实在在的存在，也不是通过观察后的究竟存在。它是不经过观察的，我们承许暂时在名言上、世俗谛中安立，这样就不会有成为实成等过失。他宗所承许的共同所见，无论是水、湿性或其他任何一个法，都不是以观待而安立的，而是通过观察，承许在外境上有一个实实在在的共同所见，这样肯定有过患。[35]

自宗还有一个最究竟的共同所见，即法界明分。因为无论是清净的还是不清净的，无论是暂时还是究竟的，所有的显现都不离空性，不离究竟的真理，所以可以把它作为究竟的共同所见。它是胜义谛的，不属于世俗谛。它是和空不二的，和法界是一体的，它是最究竟的，是通过观察而安立的，不是以观待而安立的。它不是世俗谛上的单独一法，不是“有”“无”之间的“有”，是有无不二的“有”。所以不会成为实成，不会有这些过患。这是与他宗的差别。

---

[35] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第二十九讲。

所以自宗的共同所见有暂时的共同所见和究竟的共同所见。同样，正量也有暂时的正量和究竟的正量。

庚二、他宗不能成立正量：

譬如所谓于一水，观待人见而安立，
观待天人而安立，甘露执为所见基。

能取的根识是正量，所取的外境是共同所见。比如，观待人类而言，安立水为共同所见，能见水之根识是正量，是正确的。因为他取水时能得到真正的水。如果观待天人而言，则安立甘露为共同所见，能见甘露的根识应该是正量。

水见为脓水甘露，此时三者非聚合，
彼三何者均非量，则除彼外见他法，
依据正量不能立，所见三者皆成无。

“水见为脓水甘露，此时三者非聚合”：人见到水时，在水的上面，脓血、水、甘露这三者不是聚合而存在的。

比如，我们看这个杯子已经装满了水，这里只有水的微尘，没有其他的微尘。饿鬼道众生看到这个杯子里装的是脓血，天界众生看到这个杯子里装的是甘露。这三种物质若在外境上事实存在，应该以什么方式存在？

若他们在外境聚合存在，就应该在同一处聚合。那么就有两种聚合方式，其一，在现在这样一个空间里，脓血、水和甘露三者各占三分之一；其二，三者都百分之百存在于整个空间，如饿鬼众生看时都是脓血，人看时都是水，天界众生看时都是甘露。

如果是第一种情况，会有两个过患。首先，人所看到杯子里不是三分之一的水，而是整杯子空间都是水的微尘，看到的都是水；同样，饿鬼道和天界众生所分别看到的也不是三分之一的脓血或甘露，而是百分之百的脓血或甘露。因为这样的所取都不正确，导致所有这些能取都成为了非量。而在名言、世俗谛的角度上，暂时应该有正量，即有能正确取境的能取根识。所以若承许以这种方式存在，在这个世界上就不存在正量了，这是不合理的。

其次，若承许三分之一是脓血，三分之一是水，三分之一是甘露。当某一道的众生享用所取境时，享用的不是三分之一，而是整个这样的物质。那么，人喝水时，同时也喝了脓血、甘露；饿鬼道众生喝脓血时，同时喝了水、甘露；天界众生喝甘露时，也有这样的过失。所以不能以这种方式存在。

若不是以三分之一方式存在，而是以百分之百的方式存在，即承许外境上百分之百是脓血或水或甘露。那么在这样一个空间里，不可能装得下。若整个空间里全是水，那么在水的微尘上面不可能融入其他的微尘。若是在这个微尘上能融入其他的微尘，那么整个须弥山也能融入到一个微尘里，这样承许更不合理，所以以这种方式也是不存在的。

可见，水、脓血、甘露三者没有聚合。若是聚合，一定是以上述两种方式存在，没有其他的方式了。而这两种方式都有过失，是不合理的。

“彼三何者均非量”：如果三者是非聚合而各自存在，那么人见到水的眼识等能取、饿鬼见到脓血的能取（眼识、意识等）、天界众生见到甘露的能取（眼识、意识等）都是

非量，都是不正确的。

对人而言，显现的物质是水，它是我们亲眼所见、亲身所得。但对饿鬼众生、天界众生来说，他们唯一亲见、亲得的是脓血或甘露而非其它，他们也有这样的理由。如此，三道众生没有一个正确、可靠的、具有说服力的依据，无法建立共同所见的正量。

可见，虽然人看见了水，饿鬼众生见到了脓血，天人见到了甘露，但实际上这些物质在外境上都不存在。若在外境上实实在在存在，我们刚才对它的存在方式已经一一进行了观察，都不成立，这样这些能取就都成为了非量。

“则除彼外见他法，依据正量不能立，所见三者皆成无”：这些能取必须依据他自己的对境、所取才能说是正量。比如，之所以承许人见水的眼识、意识等是正量，是因为它亲见、亲得的是水。若现在水在外境上不存在，在那个地点也没有见到其他的东西，这样没有所取境，也就无法成立正量。即使见到了其他东西，因为取境不是水，所以也不能推断出此根识是能见水的正量。人所见的水、饿鬼所见的脓血、天人所见的甘露都是不能成立的。

人见此水若非水，他法成水不应理，
是故共称所谓水，永远成为无有也。
如此观点所建立，正量亦成不合理。

“人见此水若非水，他法成水不应理”：应该是人见到水才是水，但这样一观察，水根本没有在外境上实实在在地存在，这样他就没有得到水、见到水。他见到的是非水，不是水。那么，除了水之外的其他的法成为水是不应理的。

若是对境、共同所见在外境上事实存在，那么无论是水、脓血，还是其他任何一个物质，都会存在这样的过患。

此处强调的还是自宗和他宗的差别。在名言上，自宗是暂时观待安立的，是不经过观察的；在究竟上，也不是以这些外境作为共同所见，所以自宗能遣除这些过患，能躲得过这些破除。而他宗却根本躲不过破除，也无法遣除这些过患。

“是故共称所谓水，永远成为无有也”：所以共称所谓的水永远也没有了。所取水没有了，能取水的这些眼识、意识等也没有了，即看见水的眼识、感觉到水的意识等也都不存在了。通过观察，这些能取和所取都是不存在的、不应理的，是不能成立的。

“如此观点所建立，正量亦成不合理”：依他宗的观点所建立的正量也是不存在的，也是不合理的。

因为若是分开安立是可以成立的。比如在名言上承许所取的水存在，能取水的意识也存在，但在胜义谛上都不存在。自宗所区分的暂时、究竟的承许才是合理的。但他宗不是如此，他们以胜义观察量进行观察时，也做了前述这些承许。在有无之间，无论你承许“有”还是“无”，都会成为一个实成法，那么就会有这些过患，所以都不合理。

庚三（自宗能成立正量之理）分三：一、安立暂时之正量；二、建立究竟之正量；三、是故建立不共大清净观点。

辛一、安立暂时之正量：

是故未被迷乱因，所染污之根对境，
需要安立为正量，如水阳焰见为水。

“是故未被迷乱因，所染污之根对境，需要安立为正量”：指眼耳鼻舌身意没有残缺，没有被迷乱所染污。以这样的根识作为能取，其所取境和对境相符，所以在名言上暂时可以安立为正量。

“如水阳焰见为水”：以水为喻。我们看水时，暂时可以说在外境上存在的这个物质是水，能见水的眼根没有被迷乱因所染污，其所取和对境相符，所以暂时成立为正量，这是合理的。在夏季，若将远处一股像水流一样的阳焰看成水，这个能取的根识就是被迷乱所染污的，就是非量。为什么？对境是阳焰不是水，他误见为水，去找时根本找不到水，没有如实地得到这个物质。这个对境欺骗了他，所以这个能取是非正量的。

我们用手指挤压眼睛，然后去看空中的月亮，会看到两个月亮。这时看到两个月亮的眼识已经有染污、有障碍了，是错误的能取。因为这是手指障碍的，若手指不挤压，根本看不到两个月亮，只会看见一个月亮。只见一个月亮这个能取是正确的，可以暂时成立为正量。

我们站在世俗谛的角度暂时也会有很多非量，也就是一些错误的所见所感。但在上面的例子中，我们的所见所得是水，所见所得是一个月亮，这些能取都可以说是暂时的正量。而通过胜义谛观察量去观察时，这些能取、所取都是不存在的、虚假的、不正确的、不应理的。

月称菩萨在《入中论》里讲过，六根所获得的这些境是暂时的一个正量，不是真正究竟的正量。究竟的正量是那些成就者、佛菩萨所得到的无我、空性。若事实存在一个“我”，这些法都实有，那他们的所见为什么不是如此？所以相对于

他们的所见而言，凡夫众生六根识的所取境都是错误的。所以，我们可以成立暂时的正量，这时可以说是正确的。但究竟来说，都不是正量，是非量。

暂时饿鬼因业障，清净水亦见为脓，
除障方见真水故，观待人见为正量，
依靠他缘转变故，暂时安立水为量。

自宗承许有暂时的正量和究竟的正量，现在讲的是暂时的正量。暂时的正量是以观待而立的。比如看水时，人和地狱众生、饿鬼众生相比，人的所见是正确的，即人见水之能见是正量。

“暂时饿鬼因业障，清净水亦见为脓”：饿鬼因往昔的吝啬心、贪心造了很多业，因为他有业障才转生为饿鬼。他将清净的水看成脓血，是他自己的业感。所以没有见到、得到清净的水，只看到、享用到脓血。

“除障方见真水故”：相对而言，饿鬼有业障的染污，人没有业障的染污，所以人见到的是水，饿鬼见到的是脓血。饿鬼的业障清净了以后，转生人道，也能见到清净的水。

“观待人见为正量”：饿鬼众生所见与人所见哪一个是正量？相对而言，人所见的水是正量，饿鬼见脓血是非量。

“依靠他缘转变故，暂时安立水为量”：不能说人所见到的水绝对是正量或任何时候都是正量，因为天界众生看到的是甘露，尤其佛菩萨看到的是清净的刹土、清净的佛。和他们相比，人有业障，人的能见是被染污的，佛菩萨没有业障，他们的能取是没有被染污的，所以人见水之能见是非量，佛菩萨见清净刹土之能见是正量。饿鬼和地狱众生相比，地

狱众生的能见是非量，饿鬼众生的能见是正量。所以，安立水为正量，这也是观待而成立的一个正量，是我们暂时所承许的正量，即暂时所安立的一个正确的能取。

究竟理证而观察，彼等皆为习气现，
因水亦可现见为，清净刹土佛母身，
故而人类所见者，不能决定是正量。

“究竟理证而观察，彼等皆为习气现”：通过抉择诸法的究竟实相的观察量与智慧去观察、分析，这些暂时的正量也都是以习气而显现的。

“因水亦可现见为，清净刹土佛母身”：因为水也可以显现为清净刹土、佛母、天尊等色身。

“故而人类所见者，不能决定是正量”：所以和佛、菩萨相比，人类所见的水也不正确，人见到水的眼识、享用水的意识这些能取不能绝对是正量。

我们现在看到的房屋、人等这些显现都是迷乱的，但佛菩萨看到的却是清净的刹土、佛菩萨。我们和佛菩萨的所见相比何者正确？当然是佛菩萨的所见是正确的，我们的所见是错误的。因为我们有业障、烦恼，心里有很多障碍，所以一切的显相都是迷乱的。不清净的、痛苦等都是我们自己的业力感召、自心的显现，是我们自己的问题。实际上没有不清净的，没有不圆满的。

一个饿鬼见到的是脓血，我们说他所见到的脓血是不正确的，即使他明白自己的所见是不正确的也没有用。这是他自己的业感，只有消除了自己的业障，业力穷尽了，脓血那样的境相才会消失，才能见到清净的水。

同样，我们现在仅仅在口头上说“修密法一切都要观为清净、观为圆满，处处都是清净刹土，人人都是佛菩萨”也没有用。虽然明白了道理，但真正要实现、达到那种境界很不容易。现在之所以有这样一个不清净、不圆满的显相，就是因为我们有业障、烦恼。只有当我们的业障消掉了，烦恼没有了，才会真正实现那样的境界，达到那样的境界。

所以口头上会说不重要，道理上明白也不管用，重要的是要在实际中做到。我可以给你们讲大圆满，在讲时可能更直接、更赤裸一些，也许你也能明白一些，当下可能还会有一些殊胜感，但这都没有用。真正要获得究竟圆满的果位，就要消掉自己的业，否则不会达到那种境界。若你的业障不消除、烦恼不清净，不会实实在在地获得什么。因此大家要明白消业积福很重要。我们特别强调实修，也就是这个原因。其实在道理上我们已经讲得差不多了，也可以说能明白一些道理了，但在实际中却落实不了，没有真正契入佛的境界。就是因为我们的业障还没有消掉，我们的福报没有圆满，所以消业积福最重要。

消除业障，积累福慧资粮，培养对上师的信心，这三者是最根本的。我们是大圆满实修小组，所以要实修，要实实在在地修加行，实实在在地去消业、积福、培养信心。信心是成就的根本，但信心是在消业积福的基础上生起的。若没有消除业障，没有足够的资粮，信心是不会生起来的。即便有信心，也是偶尔的、不可靠的。

是故障碍之外缘，愈来愈加清净后，
观待下面所见言，当许上上为正量。

“是故障碍之外缘”：地狱众生只能看到铁汁，饿鬼只能看到脓血，人只能看到水，天界众生只能看到甘露。他们都看不到清净刹土和佛，这是因为他们各自有自己的业障。

“愈来愈加清净后”：如果地狱众生的障碍稍微清净了，转生为饿鬼时就能见到脓血；饿鬼道众生的业力稍微清净了，转生为人时就能见到水；人的业障稍微清净了，转生为天人时见到的就是甘露；天道众生的业障越来越清净时，见到的可能就是清净刹土或佛菩萨。

“观待下面所见言，当许上上为正量”：对地狱众生而言，饿鬼之能见是正量；对饿鬼而言，人之能见是正量；对人而言，佛菩萨的能见是正量。对下下而言，上上可以承许为正量，但这也只是暂时的正量。

辛二、建立究竟之正量：

究竟法性之真如，独一无二唯一性，
能见正量亦唯一，第二正量不可有。

“究竟法性之真如，独一无二唯一性”：自宗承许有两个共同所见，一个是暂时的共同所见，一个是究竟的共同所见。暂时的共同所见是观待安立的，究竟的共同所见就是真如法性，即一真法界，它是独一无二的。在世俗、名言法中，若有一个独立存在的法，肯定会成为实成法。但一真法界不属于世俗谛，属于胜义谛。胜义谛也有很多，但它是最究竟的胜义谛。所以最究竟的共同所见只有一个，即一真法界，就是真如法性。

“能见正量亦唯一，第二正量不可有”：最究竟的所取

对境只有一个，即一真法界；能见的正量也只有一个，即佛圆满不二的智慧。这才是真正最究竟的智慧，其他的都不是正量。正量只有一个，不可能有第二个。像一地、八地这些菩萨的智慧和佛的智慧相比，都不是正量。

自宗承许有两个正量：暂时的正量和究竟的正量，这是与他宗的不同之处，是很殊胜的一种观点。暂时的正量是观待成立的。比如，人和地狱众生、饿鬼众生相比，其见水之能取可以为正量；但和佛菩萨相比，它就是非量。可见，暂时安立的正量不是真正事实存在的，是因缘和合，经不起观察的。

最究竟的正量只有佛不二的圆满智慧，因为真正能够亲见一真法界的能取只有一个，即佛圆满的智慧，不可能有第二个。诸法最究竟的实相只有一个，就是一真法界，所以能取的智慧也只能有一个。

自宗所承许的共同所见也有两个，即暂时的共同所见和究竟的共同所见。共同所见是所取对境，能见共同所见的能取根识是正量。暂时的共同所见是观待而安立的。对人而言，共同所见是水；对饿鬼而言，共同所见是脓血；对天人而言，共同所见是甘露；对佛菩萨而言，共同所见是佛、清净刹土。究竟的共同所见，就是和法界不二的明分、现分。

实相双运唯一谛，正量自然之智慧，
唯一所断即无明，仅觉未觉之差别。

“实相双运唯一谛”：诸法最究竟的实相就是一真法界，即现空双运的唯一真谛。若抉择一个最究竟的共同所见，那

就是一真法界。[36]

“正量自然之智慧”：能见的智慧只有一个，也就是我们的自然本智、本具的智慧，它是最究竟的正量。

“唯一所断即无明”：所断的障碍虽然有很多种，但最究竟的所断只有一个，即当初的无明。我们要亲见诸法最究竟的实相，要显现本具的智慧，就要祛除当初的无明。诸法最究竟的实相只有一个，最究竟的正量智慧也只有一个，最究竟的所断障碍也只有一个。

根据自宗的观点，最究竟的共同所见就是一真法界，也就是现空不二的唯一真谛。我们本具的智慧、自然本智才是究竟的正量。智慧的所断也只有一个，即当初的无明。

为什么有的人见不到、证不到诸法最究竟的实相真谛？就是因为有障碍，唯一所断的障碍就是当初的无明。在有些人的相续中能够显现本具的光明、本具的智慧，而在有些人的相续中却不能显现，唯一的障碍也是因为有当初的无明。所以所断的障碍最终只有一个，就是无明。

“仅觉未觉之差别”：佛和众生只是觉和迷的差别，若觉了就是佛，迷了就是众生。犹如轮回和涅槃就像手心和手背，佛和凡夫也是手心和手背的差别。迷而不觉就是轮回，觉而不迷就是涅槃。佛和凡夫的差别只在于此，其实就是一瞬间的事。若自己真正觉悟了，当下就是佛；若自己还是这样迷惑，那就是凡夫、众生。众生迷的唯一障碍就是无明，无明本身就是对诸法最究竟实相的一种迷惑。如果破除了这种迷惑，当下就能见到诸法最究竟的实相，此时本具的智慧也会

[36] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十讲。

自然显现。

无论是轮回还是涅槃，都是无始无终的。迷了就是众生，觉了就是佛。不是先迷然后成为众生或轮回，而是你迷的同时就是众生。众生存在的同时就存在轮回。涅槃也是如此，觉的同时就是佛，也就是涅槃。

辛三、是故建立不共大清净观点：

故以量理而建立，诸现自性净天尊，
唯有前译派自宗，全知荣索班智达，
犹如狮吼之善说，他宗对于此观点，
无有如理说法故，如何承许均矛盾。

“故以量理而建立，诸现自性净天尊”：一切本来清净圆满，我们之所以见不到，是因为我们有业障。若业障清净了，当下就是西方极乐世界，当下就是阿弥陀佛。

如前所讲，人和饿鬼道众生看水时，饿鬼看到的是脓血，人看到的是水。事实上，外境没有脓血也没有水，都是自心的显现。饿鬼所见所得为什么不是清净的水，而是相对肮脏的脓血呢？因为他心不清净，所以外在显现上也是不清净的，因其业力所感召而感受痛苦。人所见所得为什么不是脓血而是清净、甘甜的水？因为人相对于饿鬼而言，没有这样的业障，心比较清净。这是业力清净与不清净的差别，心地清净与不清净的差别。

凡夫人和佛菩萨相比时，佛菩萨看到的是佛尊、本尊，得到的是一个清净的境相。相对于佛菩萨而言，人有业障，心不清净，所以人的所见所感也是不清净的。他见不到清净

圆满的境相，内心里也没有如此殊胜的境界。

通过这样的观察和理证可以说明密宗所讲的“诸现自性净天尊”的义理。密宗讲三密金刚，即一切显现都是佛的身，一切音声都是佛的语、咒语，一切起心动念都是佛的圆满智慧。密宗特别强调清净观，修密的基础也是观五种圆满。住处圆满：现在我们所在之处就是清净的刹土、佛的坛城，也可以说是西方极乐世界；本师圆满：自己的上师就是佛、本尊，是阿弥陀佛；眷属圆满：上师的眷属、自己的金刚道友以及周围所有的众生也都是清净的，都是勇士、勇母，空行、空行母，男女本尊；法圆满：就是大乘佛法；时间圆满：就是本来常有的相续轮。五种圆满是密宗的基础，这些都是本来清净的观为清净。通过前述的观察方式，这些义理都能够成立。

“唯有前译派自宗，全知荣索班智达，犹如狮吼之善说”：只有自宗宁玛派，尤其是全知荣索班智达的稀有善说对此义理进行了讲解、说明。在他的《入大乘论》、《黑蛇比喻》、《显现立为天尊》等论典中都仔细、清楚地诠释了这个真理。他的善说犹如狮吼声，令其他宗派的大德高僧对此都没有反驳的能力，不得不心服口服。雪山里的狮子是猛兽之王，它的吼声会令其它的动物闻风丧胆，一动都不敢动。以此比喻来说明荣索班智达通过教证、理证非常正确地说明了“一切显现当下就是清净的天尊、清净的刹土。”

“他宗对于此观点，无有如理说法故，如何承许均矛盾”：“他宗”指前面讲过的其他那些宗派，他们在安立共同所见时都没有一个如理的说法。有时讲共同所见是空，有时讲共同所见是现，有时将水、湿性等安立为共同所见，这些

都是不应理的，经不起观察量的观察。因此无论他们如何承许，都是互相矛盾、冲突的，统统都不成立。

自宗在安立共同所见、正确的能取——正量时，都有一些独特的说法。这些是其他一些宗派根本没有的、不共的观点和说法，是我们自宗宁玛派特有的一些观点、理论和窍诀，大家要明白。

戊二（别说大净等无二）分三：一、宣说共同所见不能偏于现空一方；二、宣说双运净等真谛无别；三、成立大净等之理与诚信之功德。

己一（宣说共同所见不能偏于现空一方）分二：一、略说；二、广说。

庚一、略说：

于彼共同所见境，现空单独不合理，

自宗所破除的他宗不合理的共同所见不是落到空边，就是落到有边上。为什么没有站到中间？无论何时，如果没有真正抉择到现空双运，没有从这个角度分析，就都会有矛盾，都不应理。以单独的“空”或“现”为共同所见都是不合理的。自宗讲的最究竟的共同所见是法界明分或现分，它不离空性，实际就是现空双运的真谛，所以是合理的。若以单独的空性作为共同所见是不合理的。若以水、湿性等单独的显现为共同所见也是不合理的，是不可能成立的。

无论是自宗还是他宗，若不堕入二边，都是正确的；若是堕入二边，都是错误的。自宗讲基道果时，都不离双运。

基是现空不二、二谛双运，道是二资双运，果是二身双运。无论是基、道这个过程，还是最终所获得的果位，都是不离双运的。若是离开双运，就堕入二边，这是错误的。所以自宗的观点任何时候都是不堕二边的。

偏于空性或显现的共同所见都是有过失、不合理的，下文仔细地对此进行了阐述。

庚二（广说）分二：一、偏于空性之共同所见不合理；二、偏于显现之共同所见不合理。

辛一、偏于空性之共同所见不合理：

倘若所见仅空性，则成无论何有情，
虚空均见为瓶子，瓶如虚空不显现。

“倘若所见仅空性”：倘若六道众生的共同所见仅仅是一个空性。他们所谓的“空性”是和“有”相对的单空，不是真正的性空。他们认为这个空就是空性，并以此作为共同所见。而真正的空性不离显现，但他们没有如实地明白这个道理。

“则成无论何有情，虚空均见为瓶子，瓶如虚空不显现”：比如一般的情况下，在对境上若是有宝瓶，我们就能看到宝瓶，去找宝瓶时也能找到宝瓶。若单空能够视为共同所见，那就什么都可以了。要么就是虚空均见为瓶子，要么就是瓶子如虚空般的不显现。则有任何众生都如此般同时显现或者不显现的过失。

远离显现仅空性，若成所见何不见？

应成诸法恒有无，所说过同无因派。

“远离显现仅空性，若成所见何不见？”：空若是不离显现，那就是真正的空性。远离显现的空就是单空。单空就是彻底的什么也没有，什么都不存在的意思。它就是一个断灭性的空，是有和无之间的“无”。若以此为共同所见，那么任何都可以见，怎么都可以见。

“应成诸法恒有无，所说过同无因派”：若什么都没有的一个单空可以视为共同所见，即诸法的显现不靠自己的因缘，那诸法就成为不是何时何地都有，就是何时何地都没有。这种过患如同外道的“无因派”。

诸法显现不显现、存在不存在都是要靠各自的因缘，有时候有，有时候没有。若没有因缘或者因缘不成熟，它是不会有的。但若以一个单空视为六道众生的共同所见，那就什么都可以见，什么都可以了。

外道有一种宗派叫“无因派”，他们不相信因果、轮回，认为一切法是不靠因缘而自然显现的，即“无因生”。不靠因缘、没有因而生，一切法要么同时存在，要么同时不存在；要么恒时存在，要么恒时不存在。在《入中论》、《中观庄严论》等论典里对这些过失有很多破析。他们所存在的过失也一样会落到你们头上，你们也一样躲不过。

正在空时无显现，现空二者相违故，
倘若存在不空法，则违单空立现基。

“正在空时无显现，现空二者相违故”：在没有放弃空之自相时，它根本不允许有，空和有在这里是相违、矛盾的。正在空时没有显现，在显现时不会有空性。

在名言上、世俗谛上有观现世量，在胜义谛上有胜义观察量。这两个量既是个别存在，也是同一存在的。两个量的所见、所得是单独存在的，一个是空，一个是有。在观现世量面前，宝瓶、柱子、水、火等都是实实在在存在的。火不能碰，碰了就会烧烫；水不能碰，碰了就着凉。我们可以拿柱子来盖房子，拿宝瓶来灌水，这些都是不欺的，也是事实存在的。

若以离一多因、金刚屑因等胜义谛的观察量观察，无论是宝瓶还是柱子，无论是水还是火，无论是人还是动物，都同样是不存在的。轮涅一切现法都是空性的，都不存在，都经不起观察。这是中观自空派的观点。中观有自空派和他空派。他空派的一些大德认为涅槃、本具的智慧光明是恒常的、实有的，以胜义谛的观察量去观察也是事实存在的。自宗现在主要强调的是佛第二转法轮的内容，所以这时承许的是中观自空派的观点，即无论属于轮回的还是涅槃的法都经不起胜义谛观察量的观察，通过这些逻辑一分析，都能抉择为空、无有。

两个量都是事实存在的，在一个法上面互相是矛盾的。比如，在观现世量前，柱子是存在的；但在胜义谛观察量前，柱子是不存在的。这是两种智慧、两种观察量，都是事实存在的。空的同时不能有显现，显现的同时不能有空，在同一时间、同一物质上二者是相违、冲突的。

“倘若存在不空法，则违单空立现基”：若诸法的共同所见是远离显现的一个单空，在单空上还有显现的话，那就不是单单的一个空，这就违背了你自己前面所承许的观点。你方说共同所见是空，也就是单空，则正在空时就不能有现。

若是有显现，就违背了将单空作为共同所见的观点，前后相矛盾，所以这是不成立的。

若问如此汝上文，何说现空不相违？

你们在前面讲过现空是不相违的，现在又说二者相违，这不是前后矛盾吗？

此立见境名言量，彼前有无相违故，
一法二谛不相违，乃为智慧之境故。

这两种说法是不一样的。“现空不相违”是在胜义谛上说的，不是在世俗谛上说的。在名言上、世俗谛上，空和现是二不是一，二者互相矛盾。在胜义谛上，二者肯定不矛盾、不相违，可以成为一体。此“一”不是“一”和“多”中的“一”，而是远离“一”和“多”二边的“一”，它是不可言、不可喻、不可思、不可议的境界，二者在这个上面可以说是不相违。现在讲的是世俗谛，在名言上，这两个正量的所见都是单独存在的，二者是相违的。

“此立见境名言量，彼前有无相违故”：在名言量前面，有和无是相违的。

“一法二谛不相违，乃为智慧之境故”：在一个法上面，现空二谛不相违，那是胜义谛上的一个究竟实相。他在能取——佛菩萨的入定慧、根本智前是不矛盾、不相违的，这是超越凡夫的言思范畴的。

比如，柱子上现空二谛不相违，又是现，又是空，现即是空，空即是现，现不异空，空不异现，这是佛菩萨入根本慧定的一个所见，属于胜义谛上的一个究竟实相。

可见，若将单独的空视为共同所见是不应理的。单独的空或现二者，任何一个作为共同所见都是不成立的。若要建立一个经得起观察的究竟的共同所见，那就是现空双运的一个所见。所以他宗承许单独的空或现作为共同所见都是不合理的，都是矛盾的，都有过失。自宗的观点不堕入二边，所以可以成立。

六道众生及圣者在同一时间、同一个位置上看同一物质时，所见的都不一样。那么在外境上到底有没有实实在在的一个物质？这些不同的所见在外境上都存在不存在，还是其中的一个存在？[37]

有的观点认为因为是空性，所以都不存在；有的观点认为都存在；有的观点认为不是都不存在，也不是都存在，而是其中的一个物质存在，比如水、湿性等。

自宗对这些观点已经一一进行了遮破。仔细观察，这些都不成立、不应理。若认为都不存在，那么共同所见就是个空；若认为都存在，那么共同所见就是实有的显现。无论是显现还是空，若单独拿来做共同所见都是不应理的。若以水或湿性等其他物质作为共同所见也是不成立的。因为六道众生的所见都不一样，各自看到了不同的物质。那么水或者湿性和这些物质是以一体的方式存在还是以多体的方式存在？如果以一体的方式存在，除了这些物质以外并没有水或湿性，所以不成立为共同所见。若是以多体的方式存在，应该能见到水或者湿性这种物质，却没有见到，即“可见而未得”，就可以确定地说它是不存在的。

[37] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十一讲。

自宗最究竟的共同所见是法界明分或现分，是现空不二、现空双运的。之所以称为“法界明分”，是因为显现和空性是不二的。单独的一个显现作为共同所见是不应理的，而自宗作为究竟的共同所见是和空不二的现。其实，最究竟的共同所见也就是一真法界。因为诸法最究竟的实相就是一个，即一真法界，这是所取。能取的智慧也只有一个，即佛的自然本智、佛的圆满智慧，这是究竟的正量。

除了现空不二的唯一真谛以外，没有共同所见。若是有共同所见，无论是单独的空还是单独的现，都有很多过失，都是不合理的。

辛二、偏于显现之共同所见不合理：

若与空性相脱离，现许不能作现基，

若是把与空相脱离的现相作为现基、共同所见，这是不应理的。自宗所承许的法界明分是显现，但它是和空相不脱离的，和空不二的。此处讲的是脱离空相的实有的显现。若以这样一个单独的显现作为现基、共同所见，会有很多的过失。

此现如何而显现?

此处发出疑问：作为现基、共同所见的显现是以何种方式显现的？只可能有两种方式：偏于一方面的显现和不偏于一方面的显现。显现的不是其中一个，而是普遍存在于一切显现当中的一个现法，这样的显现就是“不偏之显现”。它不是单独的显现，而是普遍存在的一个显现。还有一个是以偏一方的方式显现，即这些显现中的其中一个，比如水、脓

血、铁汁等，这就是偏一方的显现。

> **谓此不偏之显现，无法想象之缘故，**
> **并非成立为现基，能知正量未见时，**
> **说有仅是立宗已。**

“谓此不偏之显现”：首先破除不偏一方之显现。

“无法想象之缘故，并非成立为现基”：若作为现基、共同所见的显现是不偏之显现，即不偏一方、普遍存在的显现，这样的现基或共同所见是不成立的。

比如，六道众生看水时，有的看到铁汁，有的看到脓血，有的看到水，有的看到甘露，这都不是共同所见的显现。如果这些显现当中普遍存在实有的一个显现，而此显现却无法能够想象，看也看不到，通过其他方式也无法能够了知。除了脓血、甘露、水之外，这上面没有一个为共同所见的实有的一个显现。同理，其他如宝瓶、柱子、房子等这些显现上也没有一个普遍的可以视为共同所见的一个实有的显现。

这种承许与外道中“神我”的观点很相似。外道认为在一切法当中或上面有一个不可思议的神我，一切法都由这个不可思议的神我来创造与掌握，但是我们却无法见到这个不可思议的神我。你们现在这种观点和说法与外道这种观点是一样的。

如果在这些显现上面有这样一个可以作为共同所见的实实在在存在的显现法，我们应该能够看到。即使没有看到，我们也应该能够通过正确的方法而了知，但是没有了知。没有一个可靠的依据，没有一个能取的正量，那这个共同所见就没法成立。你只是勉强、随便这样承许而已，既不是亲眼

看到的，也没有教证方面的依据。

我们无法想象，也见不到这个共同所见。我们只能见到水、甘露、脓血，只能见到宝瓶、柱子、房子，这上面见不到任何其他的现相或物质，所以这都是“可见而未得”。如果可以见到却见不到，可以确定其不存在。

“能知正量未见时，说有仅是立宗已”：这样的一个显现是所取，它应该有它的能取正量，即和所取相符合的一个能取。能知的正量就是智慧，这个显现是所知。能知正量见到了，才可以承许存在，才可以安立的。但我没有亲眼见到，也没有通过一些可靠的教证说明或了知，所以并不存在这样一个共同所见。若承许这样的共同所见，因为没有依据，没有能知正量，就仅仅是随便立宗而已，这是不可靠的。若要立宗，必须得有可靠的依据。但你的承许却没有可靠的依据，没有它的能知正量，没有以正量来安立。

可见，共同所见为“不偏之显现”的观点是不成立的。接下来，是对共同所见为“偏一方显现”的观点的驳斥。

所现如若偏一方，除此他法不能现，
乃是不空显现故，成堪胜义理观察。

“所现如若偏一方”：比如，水、脓血或甘露等，以其中一个作为共同所见。

“除此他法不能现”：假如共同所见为水，那除了人之外谁也见不到；若共同所见为脓血，除了饿鬼谁也见不到；若为甘露，则除了天人外谁也见不到。所以均不能成为共同所见。

此外，你们所承许的共同所见的这个显现是脱离空相

的，是实有的。若它是不空而存在，那就是实成。若是实成法，那它必须是独立存在的。若独立存在，就不能有他法，否则就不是独立存在。即除了它自己，其他的法都不能显现。例如，在水、脓血、甘露、柱子、瓶子等中，若偏向于其中一个物质成立为共同所见之显现，那么除了这个物质外，其他任何法都不能存在。

“乃是不空显现故，成堪胜义理观察”：“堪”是堪忍、经得起的意思。因为它是不空的显现，是和空相脱离的，所以它就成为经得起胜义谛观察量观察的一个法。若有经得起胜义量观察的法存在，那它就是成实。成实法应是独立的，因此除此之外的其他任何显现都不能有。

无论水脓甘露等，三者为何均相违，
倘若彼水乃为脓，则如何能现见水？
倘若非脓乃是水，为何现见脓等法？
若言饿鬼前现水，成许无有脓显现。

“无论水脓甘露等，三者为何均相违”：水、脓血、甘露等这些法或物质彼此完全是相违的。因为它们是独立存在的不同物质，甘露不是脓也不是水，水不是脓也不是甘露，脓不是水也不是甘露。

“倘若彼水乃为脓，则如何能现见水”：如果水是脓，那人道众生前显现的应该是脓，不会显现水。

“倘若非脓乃是水，为何现见脓等法”：如果脓是水，那饿鬼前只能显现水，而不能显现脓等物。因为这三者完全都是相违的，是一个就不能是另一个。

“若言饿鬼前现水，成许无有脓显现”：如果你承许共

同所见是水，那么饿鬼见到的应该也是水。如果饿鬼面前都没有脓的显现，那其他众生面前更没有了。若是这样，就只有水的显现，不能有脓的显现了。

若有成立为共同所见的实有的一个显现，就只能以两种方式而存在，即普遍存在的显现和偏于一方的显现。除此二者，再无其他方式。如果是第一种方式，即这些显现上面还存在一个共同普遍存在的显现，而在各自显现之上存在的这个实有的显现却是“无法想象”的，这个观点就如同外道所承认的不可思议的“神我”，是不合理的。如果是第二种方式，即偏一方之显现，那么无论偏向何法，它都是脱离空相的实成法，除了它就不能有其他法的显现。由此可知，以这两种显现方式而存在的共同所见是不合理的。自宗就是这样遮破这两种观点的。

因除自前显现外，无有另外所见基，
若有则成异体故，一物非他如柱瓶。

“因除自前显现外，无有另外所见基”：因此，除了自前显现外不可能有另外一个共同所见。“所见基”指共同所见。地狱众生眼前显现的是铁汁，饿鬼眼前显现的是脓血，人眼前显现的是水，天人眼前显现的是甘露。还有一些无色界的，比如说空无边处的众生前所显现的是虚空，识无边处的众生前显现的只有意识。佛菩萨眼里所显现的是清净刹土、圣尊，就是佛。除了他们自己眼前所显现的这些物质以外，没有一个实有的共同所见。实实在在存在的一个空或单独的一个现，或者其它法，都不成立为共同所见。

“若有则成异体故，一物非他如柱瓶”：“异体”就是多

体。若有，它就与当前的显现成为多体，即一个物质不能又是其他物质，这是不成立的。犹如柱子和宝瓶，柱子是柱子，宝瓶是宝瓶，它们是各自单独存在的两个物质。在名言上，它们是多体的，不能互相彼此成为它法。柱子不是宝瓶，宝瓶不是柱子，不能互相混淆。如果说是异体（多体），水变成脓、脓变成水，水是脓、脓是水，这是不成立的。

己二、宣说双运净等真谛无别：

是故现空相圆融，抑或实空显现许，
无偏双运一味中，诸法本来平等故，
于平等性大圆满，成立之义已抉择。

“是故现空相圆融”：无论是单空还是远离空相的显现作为现基都是不应理的。现空双运、现空不二，现即是空、空即是现，这叫“现空圆融”。在现空不二、现空双运的真谛当中，什么显现都可以有，怎样显现都可以。若不是站在现空双运的角度，怎么说都是不通的，怎么都是不成立的。

“抑或实空显现许”：若是一个和空不二的显现，怎么承许都可以。若是和空相脱离的实有的一个显现，那肯定是不成立的。

“无偏双运一味中，诸法本来平等故”：不偏于空，也不偏于现，在现空双运的唯一真谛当中，诸法本来就是平等的、就是空性的。

“于平等性大圆满，成立之义已抉择”：无论是属于轮回的法，还是属于涅槃的法，都经不起胜义谛观察量的观察，都是空的。但是空不是单空，而是和现不二的空。诸法本来

就是空性的，本来就是空而现、现而空的状态。

“大圆满”主要是在显现上，不是体上。显现有清净的显现和不清净的显现，这些不清净的显现是暂时的、不究竟的。比如，我们凡夫所见的这些显现肯定都是不清净的，究竟的显现即佛菩萨所见的一切清净、平等、圆满的境相。其实安立显现时有两个正量——观现世量和净见量。观现世量是我们未被染污的六根、我们的见闻觉知的所见，是暂时世俗上的一个显现，这都是不清净的。净见量是佛菩萨的所见，一切清净圆满的所见、境相。

修此道时依净见，诚信不净现自解，
现有清净之法身，通达金刚之教义。

“修此道时依净见”：抉择完后就要修持。修行此道时，要依净见量即佛菩萨的所见。

“诚信不净现自解”：依净见量去修时，对这种境界生起诚信。“诚信”是不怀疑之意。“不净现自解”即当你丝毫不怀疑时，这些不净的显现自然就没有了。

“现有清净之法身”：只有这样一个清净的法身而已，没有别的了。

“通达金刚之教义”：这时，就已经通达了密宗金刚乘的教义。

《定解宝灯论》是一部显密结合的论典，其中很多境界是密宗的境界。在本体空性上，没有比显宗更深或更高的境界。尤其是显宗中观应成派，它所抉择的是远离八边戏论的大空性，这是空性的最极点，所以密宗里也没有比显宗更高的空性见。但在显现方面，尤其是大光明和大圆满，大光明

主要是一切清净的境界，大圆满是一切圆满、自然圆满的境界。这都是密宗的特点。显宗里没有强调，也没有详细地讲。所以显密的差别主要体现在显现方面，不是本体空性方面。

诸法若是承许一个现基或共同所见，既不是单空，也不是脱离空相的显现，应该是空相和现相圆融，即二谛双运的真谛。二谛双运，现不是普通的不清净的现，而是清净的现。为什么自宗将法界明分作为共同所见呢？也是此意。之所以这里不是说现分，而是说明分，主要想强调清净。这是我们自宗宁玛派特有的一个观点或说法，是荣索班智达的无与伦比的善说。此处强调的“清净”也指清净的现相，这也就是通达了密宗金刚乘的教义，也就是进入了密宗。

即指幻化网续云：五蕴如幻无偏现，
彼为清净天尊相，于此密意得诚信。

“即指幻化网续云”：如《大幻化网根本续》中所说。

“五蕴如幻无偏现，彼为清净天尊相”：“如幻”指空性，“无偏现”指显现上不是偏一方，而是平等的。“彼”指五蕴，五蕴包括了一切法。“清净天尊”就是清净的佛菩萨。从空性的角度而言，色、受等五蕴都是如幻如梦的，是空性的。显现上都是平等不偏的。一切法都是清净、圆满的。一切色相都是佛的身，一切音声都是佛的咒语，一切意念都是佛的圆满智慧。

“于此密意得诚信”：“此密意”指大幻化网的上述密意。“得诚信”指没有丝毫的怀疑。这时可以说是圆满。

显现有清净和不清净的。一切显现本来是清净的，不是本来不清净，不清净的显现是因为业障，若消掉了业障，我

们见到的也是清净的显现。不清净的显现不是究竟的，最究竟的显现就是一切清净、圆满。

如此尽除脓执时，了知迷乱修习彼，
从而现见彼为水，

饿鬼肯定特别执著脓血，因为这是他亲眼所见。若他也能了知“这是我自己的迷乱，是我自己的业障而已，其实并不是这样不清净的物质，应该是清净的水。”当他知道这个道理的同时，就破除了对脓血的执著，然后通过修行消除业障，则也能见到水，能得到水。

他没有见到水，这是他的业障，并非在外境上存在一种本来就是脓血的物质。他看见脓血并对脓血产生执著，这是他自己的业感，他只能得到脓血。但当他明白后，去消业，放下这样的执著，就能够转变，即他也能见到清净的水，而不再是脓血这样肮脏之物。

相续清净大菩萨，见水一尘无量刹，
见水玛玛格佛母。

相续清净的大菩萨看见水时，会见到每一个微尘中都有不可思议的无量刹土或无量无边的佛菩萨。“玛玛格佛母”就是一尊佛，是圆满的意思。以此来比喻他能见到无量无边的佛菩萨这样殊胜的境相。

人因为有业障而见不到清净刹土或佛菩萨。他见到的是水，肯定会执著水。现在通过学习明白了：“我见到水，这也是我的迷乱，是我的业障。它本来是清净、圆满的，是一个清净的刹土，是一尊圆满的佛，但我没有如实见到这样的

境相。”然后通过修行消业，业障消掉了，也能见到这样不可思议的境相。

我们见到水是因为我们的业障，不是在外境上存在这样一个不清净的法。我们的心不清净，所以有不清净的显现，实际上都是清净的。这些大家要仔细分析。有的人根基好一些，可能立刻就能领悟得到；有的可能就只是在嘴上说说而已，但是不一定明白。通过理论或这些分析方式去分析，你才能了知，才能真正明白“一切是清净的，一切是圆满的，当下就是西方极乐世界，当下就是阿弥陀佛”的道理。虽然现在没有证得，但通过逻辑分析大致能够明白甚至精通这些理论。所以仅仅口头上说没有用，你得明白，得有这样的正见、智慧才能做到。这是最重要的！

我们现在说：“自己的家就是西方极乐世界，先生或太太等这些家人都是阿弥陀佛。”这虽然很殊胜，但你无法能见到和了知。若业障消了，相续成熟了，也许就能亲自见到、证得。尽管我们现在没有这么高的修行，但我们通过逻辑分析也能够明白。仅仅口头上说“这个家是极乐世界”，但你还是呆不住啊；说“你身边最讨厌的的这个众生就是阿弥陀佛”你也认识不到，你能如对阿弥陀佛一样恭敬对待他吗？不可能！

“现在我们讲法的实修中心小讲堂就是西方极乐世界，你眼前的这个人、身边的这个人就是无量光佛。”这仅是说说而已，你做不到。若你真正将此地视为西方极乐世界，那还会去别的地方，还会下山吗？不可能！现在我们都无法做到这些。什么时候才能做到呢？当你现量见到，最起码有比量的见解时，才不会怀疑，不会退步。比量就是通过逻辑分

析去了知，当你真正对此生起了相似的定解，这也是有正见。然后坚持不懈地修，直到真正能生起真实的定解。

究竟断除二障地，彻见双运大等性，
是故称为净见量，断除一切障碍故。
诸法无谬之实相，唯佛现见无有他。

“究竟断除二障地，彻见双运大等性”：“彻见”指能够赤裸裸地见到。究竟断除了烦恼障和所知障二障时就能赤裸裸地见到现空双运的大平等性智。

“是故称为净见量，断除一切障碍故”：因为这时已经断除了一切障碍，所以就有净见量了，即能够真正见到清净刹土或者佛这样清净圆满的境相。

“诸法无谬之实相，唯佛现见无有他”：“无谬”指没有丝毫的错误、错觉。诸法最究竟的实相唯佛才能现见，其他都不是最究竟的正量，唯一就是佛的智慧。

执彼即是究竟量，此等本住净法身，
至高无上之立宗，具理慧眼者前成。

“执彼即是究竟量，此等本住净法身”：这是最究竟的正量。当下一切清净圆满的境相是本住的，不是突然而来的。它原本即是如此，只是我们迷失了自性，没有见到自己的自性而已。若见到了自性，这都是本住的。五身、五智都是本具、本住的，本来就有，本来一切法就是这样清净、圆满的。

“至高无上之立宗，具理慧眼者前成”：这样安立宗派是至高无上的。在通达真理、具有智慧的智者前才能成立此究竟的宗义。若没有究竟的智慧，如此究竟的宗义也不会成

立。所以要有智慧，要有究竟的智慧。今天的内容主要强调“清净”，即净见量的所见，尤其是佛的所见是最究竟的。

水在外境上不存在，但在我们的眼识前、在能取前是存在的。我们看到了水，如实去取也能得到水。它在显现上有，但在本体上没有。它属于对境，如果它在本体上有，就应该在外境上存在。它没有在外境上存在，只是眼识前的一个显现而已，显而无自性，它没有自性，所以是空性的。[38]

因为水的本性是空性的，所以有各种各样的显现，可以显现为脓血、铁汁、水、甘露，也可以显现为佛、菩萨等。因为众生各自的业力不同，这些显现受业力牵引，由业力控制。在他们各自的业力或愿力的牵引、作用下，这些显现不会互相混乱，不会随意显现。

其他物质也一样。比如，我们现在所处的房屋、空间，若是地狱众生看，肯定是炽热的铁屋，是非常难以忍受的一个空间；饿鬼众生感召到的可能是一些干枯物、沙滩等令他感觉饥饿干渴的境相、空间；人看就是由砖瓦堆砌的房子；天界众生看这里就是天堂、是殊胜庄严的宫殿；佛菩萨看这里就是西方极乐世界，是一座极其圆满的坛城。在同一时间、对同一物质会有不同的感受，显现不同的境相，就是因为诸法的本性是空性。

若诸法的本性不是空性，那任何法都不能显现，所以在这个世界上没有一个实实在在存在的实物或这样一种法。整个法界当中，无论属于轮回的还是涅槃的一切缘法都不是实实在在存在的，都是空性。空而现，现而空，空相不离现相，

[38] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十二讲。

和现相是不二的，这是诸法的真理。若在法界当中有一个实成法，那么一切他法都不能显现。此处大家要明白空性的道理。

讲大空性时，它是不离显现的，所以我们还可以领会大光明的真理。在显现上，我们最终讲的是大光明的境界。诸法的实相上也有显现，这个现分有清净的和不清净的。不清净的现相是暂时的，不是究竟的。究竟的现相是大光明、明分，不是一般的现分。所以此处又讲了大光明的境界。我们通过学修，既可以领悟空性，又可以领悟大光明。最终就是佛的尽所有智，他的所见就是空性和光明无二的真谛。

所说的净见量就是佛菩萨所具有的智慧，净见量的对境完全是清净的，外器世界是清净的佛刹土，内情众生是清净的佛菩萨。佛的智慧是最究竟的正量，因为佛遣除了二障，显现了诸法最究竟的实相，即明空不二的真谛。但这是在具有智慧的智者面前才能够成立的，若没有智慧，这样的真谛不会成立。

于彼稀奇日乘前，劣根者如鸱鸮盲。

“于彼稀奇日乘前”：“乘”是大乘，在这样一个极其稀有的大乘里讲的真谛，犹如日光。

“劣根者如鸱鸮盲”：“劣根者”指没有根基、没有福报的人。“鸱鸮”是一种鸟，它在白天的日光下看不到事物，夜晚没有阳光时才能看到一些事物。以此比喻说明诸法究竟的实相只会在具有智慧的人面前成立，而在没有善根或福德的人面前是不能成立的。他不一定能领悟到这样的真理，更不可能证得这种境界。

究竟等性之法界，不能片面而建立，
说是唯现天尊相，

究竟等性之法界，它是现空不二的。因为是空性，所以清净以及不清净的一切显现都可以有。不能只有清净的现，没有不清净的现，这些不清净的显现也是法界的一分。所以若只有清净的显现是不合理的。

“究竟等性之法界，不能片面而建立，说是唯现天尊相”：“天尊相”指清净的显现。法界就是现空双运，因为它的本性是空性，所以什么显现都可以有，包括清净以及不清净的显现。因此不能偏于这样一个清净的境相而建立现分，应该也有不清净的显现。

然而自性本清净，法界现分智慧身，
无离无合之缘故，

“然而自性本清净”：“清净”是大空性的意思，都不是实有、成实，都是空性的。诸法之自性本来清净，自自然然，不是造物者让他本性清净的，而本来就是自自然然清净的。

“法界现分智慧身”：法界的现分就是智慧身，即佛的身。

“无离无合之缘故”：“自性本清净”和“法界现分智慧身”二者原本就是不二的，所以就是“无离”。“无合”指以后也永远是这样的。

现分本为净天尊，实相分析亦无害，
因断二障之现空，双运法界即真如。

“现分本为净天尊”：现分本来就为净天尊，本来就是清净、圆满的。这些人本来就是佛，这个地方本来就是清净的。

“实相分析亦无害”：“实相分析”指抉择诸法实相的逻辑分析。“亦无害”指再观察、抉择也伤害不了这样一个清净的境相。用胜义谛的观察量去观察大光明这种清净的境相时，都能抉择为空，这是它的本性。所以以逻辑分析观察时，不但不伤害它，反而体现的是它的本性——空性。“自性本清净”和“法界现分智慧身”二者本来就不离不合，所显现的刹土、佛等清净的境相本来就是这样存在的，所以这没有什么过失。

显现和空性是不矛盾的，清净的境相本性是空的，不离空相。所以即使你用胜义谛的观察量一再观察，也只能体现出它的本性而已，不会损害它的存在或这种状态。将万法抉择为空时，这个空也不离清净的显现，所以二者不矛盾。

“因断二障之现空，双运法界即真如”：“二障”指烦恼障和所知障。我们见不到清净的境相，主要是有烦恼障与所知障的障碍。若断除此二障，立即就会显现法界真如，即现空双运的究竟实相。

除此之外如何证，并非究竟之意义，
二障尚未断尽前，实相现相不一致。

“除此之外如何证，并非究竟之意义”：佛彻底断掉了二障。阿罗汉以及一地到八地的菩萨、八地到十地的菩萨虽然也有正量，但因没有彻底断除二障，因此他们的正量和佛相比都不是真正的究竟正量，他们的所见也不是最究竟的意

义。因为他们都没有见到诸法最究竟的实相、真理，所以“并非究竟之意义”。

“二障尚未断尽前，实相现相不一致”：虽然断除了一些烦恼障或部分习气障，但因还未彻底断掉二障，所以在他们的境界中，实相和现相是不会一致的。只有彻底断掉了二障，实相和现相才会完全一致。

实相上是清净的，但在我们的显现上是不清净的，所以实相和现相二者不一致。登地以后，已经有与实相相似的现相；到八地后，有与实相接近的现相，但与佛相比，还不是最究竟的。只有成佛时，现相和实相才完全一致。相对佛的究竟正量而言，其他的任何正量之所见都不究竟。

暂时道位之显现，如净眼翳之毛发，
有境垢染愈清净，现见对境亦愈净，
有境清净另一方，无有不净之境故。

“暂时道位之显现”：在修道的过程中，这些显现也有所不同，有清净和不清净的区别。比如，登地菩萨和一般的凡夫菩萨相比较而言，肯定有清净和不清净的区别。一地菩萨和八地菩萨相比较而言，也肯定有清净和不清净的区别。为什么说“暂时”呢？因为究竟上唯一只有佛的正量。

“如净眼翳之毛发”：“眼翳”是一种眼病，在空碗里本没有毛发，但患有眼病的人却实实在在看到空碗里有很多羊毛、头发等毛发。这是因为他的眼睛有毛病，不是在外境上有这样的事物。现在他通过治疗，当眼病越轻时，所见的毛发越少。痊愈时，就彻底见不到这些毛发了。同样，我们有业障、烦恼障、所知障和习气障等四障，这些障碍越清净，

外境上也就越清净。

“有境垢染愈清净，现见对境亦愈净”：“有境”指心，“对境”指外境。心灵上的染污越清净时，显现的外境也会越清净。比如，地狱众生消掉了业障就可以见到脓血，饿鬼业障清净了就可以见到水，人清净了业障就可以见到甘露，天人清净了业障就可以见到佛菩萨这样清净的境相。业障主要是心灵上的，心的垢染愈清净，显现的对境也愈清净。

“有境清净另一方，无有不净之境故”：“有境”指心。自己心灵上的染污造成了显现上的不清净，当心里的这些污垢越清净时，外境也就越来越清净。心灵的污垢都清净了，外境也就清净了，没有不净之对境。

这都是自己心之所现，唯心所现，唯识所变。除了心以外没有一个不净的对境。若是心之外另有一个不净的对境，即使心灵上的污垢清净了，对境也不一定能够显现清净。

一位补特伽罗者，成佛之时他众前，
不会不现不净法，自现障碍所遮障。

“补特伽罗”指一位凡夫修行者。一位补特伽罗通过修行而最终成佛了，这时他的所见都是清净的。他心灵上的垢染都没有了，对境也就清净了。对他而言只有清净的显现，没有不清净的显现。

他自己的心清净了，所以他的显现可以清净。但这和其他众生没有关系。若其他众生自己的心不清净，在他们面前还会有不清净的显现。都是唯心所现，谁心灵上有垢染，谁就有不清净的显现。谁心灵上的垢染清净了，谁的显现就清净。

一个人成佛了，他心灵上的一切污垢都清净了，心灵上没有障碍，所以能够真正见到诸法究竟的实相。但是其他众生有自己的障碍，被这些障碍遮障，他们见不到诸法究竟的实相，见不到清净的境相，只能看到不清净的境相。

大家都要明白，一切不清净、一切痛苦都是自己的业障所感召的，都是自心的显现，没有别的原因。作为一个修行人，一切问题的根源都在自己的身上，不能怨天尤人。若想解决问题，就从自身做起，从自身下手，不应该在对境上找理由，这样的判断都是错误的。大家不能纸上谈兵，这里讲的都是我们的生活、我们的命运、我们的境界。

是故一切境有境，自性本来即清净，
然为客尘所障故，应当精勤净垢染。

“是故一切境有境，自性本来即清净”：“境”指对境，“有境”指心。无论是物质还是精神，一切法的自性本来就是清净的。但为什么还有这么多的不清净呢？在有境上还有这些烦恼、习气，在对境上还有很多坎坷、磨难呢？因为被障碍遮障的缘故。

“然为客尘所障故，应当精勤净垢染”：这些障碍是突然而来的，所以称为“客尘”。自己因为无明而产生烦恼，因烦恼就会造业，所以就有不净的有境和对境。有境、对境这些法的自性本来是清净的，但被突然而来的这些障碍遮蔽了，所以无法显现。

诸法的本性就像灿烂的天空，但我们现在为什么没有显现出来呢？就是有障碍、有污垢。这些障碍就像天空中的云彩，这些突然而来的云彩遮蔽了灿烂的天空，使它无法显现。

同样，被突如其来的无明、业障、烦恼障等障碍遮蔽，所以我们见不到、得不到本来清净圆满的诸法之自性。若想见到本具的光明、本来清净的自性，就应该精进勤奋地修行，去掉这些无明和障碍。如同云彩散开，灿烂的天空就会自然显现一样。

一切所净之垢染，本体皆为清净性，
此外无有不净故，自性光明平等性。

“一切所净之垢染，本体皆为清净性”：所要断除和抛弃的这些垢染的本性也是空性，也是清净的，只是我们没有认识到而已。若是自己有智慧，以智慧去观察，这些垢染也不离法界，不离现空双运，其本性也是清净、圆满的。

“此外无有不净故，自性光明平等性”：“平等性”指都是一样，说空都是空、说现都是现，现而空，空而现。一切法的自性是光明、平等的，若自己的业障清净了，没有障碍的遮障，轮涅一切法当下都是清净的、圆满的。

包括我们所断的这些烦恼、业障本身也不离现空双运，它们的本性也是清净、圆满的。就是“烦恼即菩提，烦恼即智慧”的意思。在小乘里，烦恼被看成毒药，是要抛弃的；在大乘里，烦恼为菩提，是要转变的；在密宗里，烦恼即是智慧，不用断，它本来就是清净的。

比如，当一个人没有任何能力和方法时，对他而言毒药是必须要远离的，他不能接近或享用毒药，否则就会有死亡的危险。当一个人有方法、有能力时，他可以通过念咒、其他法力或自己配制圣物等，把毒药变成甘露或者良药，这样就可以享用。毒药的药性已经转变，所以喝下也没有事。当

一个人非常有境界、有能力时，他不用远离毒药，也不用转变毒药，即使直接喝下毒药也不会有任何障碍，受到任何伤害。

若自己具有智慧，烦恼当下也就是智慧，烦恼本身就是智慧。

如是种种之现相，未证之时各执著，
凡愚于何生贪心，愚痴成为束缚因。

“如是种种之现相，未证之时各执著”：“未证之时”指未证悟、未证量之时。在没有真正证悟诸法的真相、真理之前，众生都会执著各自境界中的各种各样的现相。比如，地狱众生肯定执著铁汁，饿鬼众生肯定执著脓血，人肯定执著水，天人肯定会很执著甘露。其实没有什么可执著的，都是空性的，本来就是清净的。若是这样，即使喝了铁汁也没有事，喝了脓血也没有事。

我们喝水时觉得很平常，没有任何喜悦，也没有任何的境界。若业障真正清净了，喝一口水也会法喜充满，达到那种不可喻、不可言的境界。但我们暂时体悟不到，无法到达、也无法证得这样的境界。

没有明白、未证悟诸法的实相真理时，他就会执著这些。视为实有、真有，就叫执著。水在那边，我在这边，我要喝水，喝了水以后肯定能解渴，就有如是的执著。在没有明白水之自性是清净的、空性时，他肯定会把水视为真有、实有。你把什么视为真有、实有，什么就会伤害你。比如，你特别执著水，若不让你喝水，你一定会烦恼。

“凡愚于何生贪心，愚痴成为束缚因”：“凡”指凡夫俗

子。凡夫是愚痴的，他一执著就会生贪心，然后嗔恨心、嫉妒心、傲慢心等烦恼就会连续不断地生起。有烦恼就会造业；造业了，就会被业力牵引，这叫轮回；在轮回里就要感受痛苦。轮回是不自由、不自在的，本身就是痛苦的。可见，无明愚痴会将你束缚在轮回里面。

若证一切皆平等，此境界中得坚地，
三时无时本来界，自然智慧之佛果。

“若证一切皆平等，此境界中得坚地”：无论从空的角度还是从光明的角度来讲，一切法都是平等的。若能证悟“一切皆平等”之境界，才能得到真正的坚地，才能够稳定。

“三时无时本来界，自然智慧之佛果”：“三时”指过去时、现在时、未来时。“三时无时”指没有三时的时，即清净时，本来清净之时。三时的本性是清净的，也是平等一味的境界真谛。“自然智慧”指本具的智慧。如此一来，三时灭尽，在平等一味的境界中，本具的智慧自然显现，这时就已到达了佛果，达至圆满的境地。

《定解宝灯论》属于中观的一部论典，但其中讲了很多密宗的境界，所以它是一部显密结合的论典。将中观和密宗大光明境界结合起来讲是我们自宗宁玛派特有的一种说法、宗义，尤其是荣索班智达的无与伦比的善说，最为突出。大家都要珍惜、明白这里所抉择的含义、密义。

己三、成立大净等之理与诚信之功德：

承许诸法大净等，此一法理实成立，
现空何者皆不成，合理一切则可现，

除此之外假立法，非理一切均不现。

“承许诸法大净等，此一法理实成立”：“大净等”指一切法只有一个自性，即远离八边戏论的大空性。这不是一个单空，它和显现是不二双运的。诸法不离此自性，所以是大平等。“清净”指空性，即远离八边戏论的大空性。“实成立”指能实实在在地成立。轮涅一切法本性即大清净、大平等，是远离八边戏论的大空性，这样的真理能够合理的事实成立。其它的说法都不合理，而且都不成立。[39]

“现空何者皆不成，合理一切则可现”：“现”即现相，“空”即空相，一个单空。“不成”指都不是实有、真有的。我们通过胜义谛的观察量去观察时，无论是空相还是现相，无论是有边还是无边，都经不起观察，都是空性的，所以都不是实有、真有的。

轮涅一切法的本性、自性是大空性，这是和现不二的空性。它是现空双运的，所以用“大”来形容此真理。因为诸法的本性是大空性，在此基础上，有无是非等安立任何法都是合理的，一切法都可以显现。若诸法的本性不是空性，那都不可以显现。实际上，通过胜义观察量去观察，无论是现相还是空相都是空性的。大空性是不堕二边的，一切清净或不清净、暂时或究竟的这些显现都是可以显现的。如果不堕入二边，无论怎样都是合理的。如果堕入了二边，怎样都不合理。

“除此之外假立法，非理一切均不现”：“假立法”指这些都是以我们的分别心而假立的，不是事实存在的。若远离

---

[39] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十三讲。

了大空性，一切显现、一切缘法都不可以显现。若堕入了二边，无论是空边还是有边，一切都是不合理的。因为诸法的本性是空性，所以可以显现各种各样的法。若不是空性，那就不能有这些显现。

我们讲了很多，有暂时安立的，也有究竟安立的。如果站在大空性的角度去讲都是合理的；若是远离大空性，站在二边的角度去讲，因为堕落了二边，所以都是不合理的。

于此理得诚信门，即是缘起性空道，
若于现空生定解，则于无有盈与亏，
净等坛城性之中，世间空与不空等，
不可思议之法性，内心定生深法忍。

“于此理得诚信门，即是缘起性空道”：对诸法最究竟的实相即现空双运的真理生起毫不怀疑的诚信之门，即是对缘起性空的道理生起定解。

“缘起”主要是在相上，“性空”主要是在体上。缘起是显现法，是站在显现上而安立的。若是缘起法，就不是实有法、成实法。若是成实法，就不是缘起法。在体上所讲的性空不是一个单单的空，不是断灭。它是和现相不离、不二的。缘起性空是甚深的道理，也是诸法究竟的实相，对此应能生起定解。若自己对此有特别具足的信心，毫不怀疑，才是生起定解。

“若于现空生定解”：若对现空双运的真理生起定解。

“则于无有盈与亏，净等坛城性之中”：“无有盈与亏”即没有增减，不增不减的意思。诸法的本性本来就是清净平等的坛城之自性，即一切法本来就是清净、圆满的，本来就

是空性的，本来就是平等的。诸法实相、大光明是本具的，通过修行没有增也没有减，本来就是这样的。当对现空双运的真理生起定解时，我们就可以领悟这样一个真理，到达这样一个境界。

“世间空与不空等，不可思议之法性”：在我们的思想、语言中，这些世间法的“空”与“不空”二者是矛盾、冲突的。但在诸法究竟的实义上，空即是不空，不空即是空，这都不矛盾，已超越我们的言思范畴，所以是不可思议的。

“内心定生深法忍”：当内心对这样的实相生起定解时，才能真正地接受这些甚深的法义。一般凡夫很难领悟、证得远离和超越言思的法义。很多人都堕入了两边，没有真正抉择到真理；还有些人一听到无我、空性，心里就会生起畏惧感，这都属于不能堪忍。

见一尘中尘数刹，刹那亦能现数劫，
依实空幻之定解，超至如来行境中。

“见一尘中尘数刹”：对现空双运的究竟实义生起定解时才能真正了悟、亲见“一尘中尘数刹”。在《普贤行愿品》里讲：“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛。”一个微尘中可以容纳整个微尘数的刹土，整个微尘数的刹土可以融入一个微尘当中。

一个微尘当中能显现整个微尘数刹土，那是不是微尘变大了或刹土变小了，才能容纳这么多的刹土或刹土显现在一个微尘上？都不是。微尘没有变大，刹土也没有变小，但的的确确可以在一个微尘上现整个微尘数的刹土。这是因为诸法的本性是大空性。只有真正了达了这个真理，才能够明白、

证得，才能真正做到。就如同米勒日巴钻牛角一样。

米勒日巴钻牛角，牛角没有变大，米勒日巴也没有变小，但的确可以钻进去，这就是诸法的究竟实相、诸法的本性。这才是不可思、不可议、不可言、不可喻的，是我们根本无法想象的，不属于我们言思的范畴，真正属于出世间的。若通过神通或者咒力使米勒日巴变小或者使牛角变大，然后米勒日巴钻进去了，这都说明不了诸法的实相，也体现不了诸法的本性、自性。一般的神通都属于言思的范畴，是世间的。

现在，佛菩萨就是以此境界引导我们去思维，在一个微尘当中有无数的刹土，一个刹土中有无数的佛及眷属，因此，佛菩萨到处都有。若自己的心到位了，自己的心清净了，清净的刹土哪里都有，佛菩萨无处不在。如果自己的业障消了、心清净了、相续没有被染污，随时都处在净土，随时都可以亲见佛菩萨。

“刹那亦能现数劫”：“刹那”没有变长，无数的大劫也没有变短，但是确实可以在一个刹那中现无数个大劫，无数个大劫也可以变成一个刹那。

与此相关有一个公案：有一个人特别喜欢马，一天中午他正在家里喝茶，他的太太在旁边织毛线。这时他的一个朋友牵着一匹马在屋外喊他，他出去后看到那匹马特别好，就骑上去试一试。结果马驮着他越跑越快，最后到了一个陌生的森林中。森林里空空荡荡，他找到了一户人家，家里有母女两人。因为找不到回去的路，就暂时安顿在那里。过了很长一段时间后，和那个姑娘产生了感情并结婚生了三个孩子。平时他就以打猎为生，后来老太太去世了，剩下一家五口，生活也很幸福。有一天，夫妇俩在河边洗衣服，三个孩

子在旁边玩耍。突然，最小的孩子不慎掉到了河里，其他两个孩子就去救弟弟，不幸也被水冲走了。他的妻子哭着去救这些孩子，结果也被水冲走了。他悲痛欲绝，就想跳河自尽。此时，他突然醒过来，返身回到屋里，发现原来的太太还在织毛线。他问他的太太："这一切怎么回事？我去了哪里？你怎么还在这里做这个？"太太很惊讶："你是不是中邪了？你不是刚出去吗，看看你碗里的茶还热着呢。"

诸法就是可以这样显现的。在他的境界当中确实经历了很多事情，短短几分钟内就经历了几十年的漫长时间。这个公案说明无数个大劫可以变成一个刹那，一个刹那可以变成无数个大劫，但这时刹那没有变长，大劫也没有变短，的的确确可以这样。诸法的实相就是不可思议的，以我们凡夫的言思是无法能够相信的。只有真正了达了诸法的实相、真理才能见到、体会到。

"依实空幻之定解，趋至如来行境中"："空幻"指一切法都是如幻如梦，都是空性的。若对诸法的实相有这样真实的定解才能到达佛的境界。若没有对现空不二的真理生起真实的定解，你再努力、再精进也不可能达到佛的境界。所以要达到佛的境界就要靠定解，即要对诸法的实相、真理生起定解。

戊三、以不可思议方式结尾：

故于无偏之自现，远离一切诸偏堕，
不可思议基法界，法性何者均不成，
显现空性双运等，仅是宗派术语义，

纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，
具大智慧极精进，然却不能通达也。

“无偏之自现”、“远离一切诸偏堕”、“不可思议基法界”、“法性何者均不成”、“显现空性双运”这些术语都是在讲诸法的实相。

“无偏之自现”：诸法本具的这些都是自然而然显现的，既不偏于有，也不偏于无；既不偏于空，也不偏于相；既不偏于生，也不偏于灭；既不偏于增，也不偏于减。是不生不灭、不增不减的。

“远离一切诸偏堕”：诸法的本性远离一切偏堕，不偏于是方，不偏于非方，远离是非之方；不堕有边，也不堕无边，远离有无二边。

“不可思议基法界”：“基法界”即诸法的本基，也是自己的自心。它远离一切八边戏论，所以是不可思议的。

“法性何者均不成”：诸法的法性中，有无是非等何者都不成立，都不是实有，都是空的。

“显现空性双运等”：显现和空性双运，现相和空相不二。

“仅是宗派术语义，纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，具大智慧极精进，然却不能通达也”：对于上述这些宗派术语，仅仅是其名称上的含义，纵然你在百年当中精勤思维、观察，若宿世当中没有通过修行积累资粮或者这些因缘没有成熟，即使你再聪明、表面上再精进也很难通达。

若想通达这些术语的含义，要靠宿世的善根、福德。否则连这些术语的名称都听不到，更不可能去思维。现在我们

能听到并且能够思维，虽然很多人还没有生起真实的定解，但是相续中也生起了相似的定解，这就说明宿世当中积累过善根、福德，也修习过大乘妙法，所以今生才有这样一个机缘、条件。

现在我们能值遇如此殊胜的法，这是宿世修来的的福报。不是每个人都能遇到，也不是每个人都能得到，所以大家要珍惜！真的不容易，别错过！我们现在在人间，感受不到那些难忍的痛苦，但也已感受到了这些很不可思议的痛苦。将来若是堕落了，所受的苦就更难以忍受，出苦无期。所以这是一个千载难逢的机会、一个解脱的机会啊！

不要向那些世人学。世人就是世人，他们是愚痴、颠倒的，我们不能跟着他们愚痴颠倒啊！为何为了一点蝇头小利就要失去这样一个解脱的机会呢？

得到人身，闻到佛法，尤其是能思维这样一个甚深的真理，这是一次多好的机缘！为什么还那么愚痴呢？死期不定，随时都会有死亡的可能。你们以现在造下的业，在死后一定会感受果报的。什么是恶？以贪嗔痴所做的一切都是恶。在贪心、嗔恨心、愚痴的状态下所做的一切都是恶，都是堕入恶趣的因。有因就会有果，不可能没有果。春季开始种地，无论种的是瓜还是豆，到时一定会发芽结果。同样，你造恶业了，种下了恶因，将来一定会感受果报的，大部分都在恶趣。大家好好想想，在地狱道、饿鬼道、畜生道里所要感受的痛苦真的是难以忍受、出苦无期！

我们大部分人都看不到地狱道、饿鬼道的众生，所以很难衡量他们的痛苦。但我们能看到畜生道的众生。在《人间地狱》、《动物世界》的片子里，那些动物互相残杀、互相吞

噬，一刹那也没有安心的时候，没有快乐的时候，一直处在恐惧的状态中，随时都有生命的危险，随时都会死。还有些动物每天都被杀、被吃、被煎烤烹炸。这些众生就是明天的我们……

你有什么把握保证今天、今晚不会死去？保证死后不会堕入地狱，不投生为旁生？没有！一定会堕入恶道去感受痛苦的。那时你一定会后悔、会害怕。但业力现前时就像洪水一样，谁也拦不住，一切都为时已晚。

所以大家别再糊涂、别再错过。要有因果正见，相信因果，拿因果来衡量自己、约束自己。不要以为别人看不到、听不到，就什么坏事都做，还觉得没有事。在别人、在上师、在道友面前装得很好，你能欺瞒过上师、欺瞒过道友，但你能欺瞒过阎罗王和狱卒吗？你可以躲过暂时的评论或是非，但你能躲过因果吗？不可能的！

不要再愚痴颠倒，修行是个人的事，解脱是自己的事。若真心想修、想解脱，应该当面和背后一致。佛菩萨无处不在，善神护法无处不在，你所做的一切他们都一目了然、一清二楚。戒律和誓言是不能有当面和背后之别的，否则就不叫守护誓言，不叫守护戒律。上师三宝是见证者，因果是标准。上师三宝无处不在、无所不知，因果是不虚的，你所造的恶业或所修的善法，都给你记得一清二楚、丝毫不爽，到时都会翻倍返给你。造恶业了就要遭受恶果，修善法了就可以享受善果，这是不虚的。信佛就要信因果，学佛就要学因果。

尽管我们现在还做不到彻底不造业，但是不能造不该造的业！学来学去，修来修去，连造业都不会，可见愚痴程度！

若做不到不造业，就造一些轻一点儿的恶业，少做、轻做。但你们现在所造的业越来越重、越来越多了。不用说一个学佛的人，连基本的人的标准都没有做到。

业和业不一样。你是在寺院并以发心出家的身份，以殊胜的上师三宝为造业对境！所以不要让自己走进绝境，断送自己的慧命。你失去的不是一个吃饭、穿衣的机会，而是永远解脱的机会。都曾经在上师面前立下过誓言，这些誓言也许变成妙药，让你解脱，甚至让你圆满；也许变成恶魔，折磨你，让你痛苦，让你下地狱，出苦无期。大家要想好，解脱、成就是自己的事。

你造业了就要感受痛苦。我们这几天都在讲空性，万法皆空，因果不空。诸法的实相、真理是现空不二，它不是一个单空，不是什么也没有。诸法是空性，但因果作用仍然有，缘起的作用仍然有。所以大家要相信因果，好好地取舍因果。虽然我们现在还做不到彻底不造业，但要少造业，别造那些严重的恶业！对今生来世都没有好处。失毁誓言的人今生也不会有好的结果，若是不相信，你们就试一试！来世的果报就是要堕落金刚地狱。

人世间没有什么可留恋的，在世间混得还不够，被痛苦折磨得还不够啊？没有感觉到就是愚痴！世间的一切都是假的，哪有什么可留恋的？一切都是痛苦的，哪有什么快乐？所以别错过这么好的一个解脱成就的机缘。你们若是不听，对我没有什么影响，对你自己的损失就太大了！也许你现在不一定能意识到，但等将来你意识到甚至后悔时就已经晚了。一个凡夫、一个愚者是不会意识到的。“在具有智慧的人面前才能成立这一切、才能了达这一切。”你们到山上来

修法，不是为了上师，也不是为了道友，而是为了你自己。因为解脱成就是你自己的事！

是故一切诸宗派，最终究竟深奥义，
正法善说之百川，汇此大海真稀奇！

“诸宗派”指显宗和密宗的一切宗派，显宗有有部、经部、唯识宗、中观，密宗有事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部。藏地有格鲁派、噶举派、宁玛派等，汉地有天台宗、华严宗、净土宗等。无论是显宗还是密宗，无论是格鲁派还是噶举派，一切宗派最终都要到达九乘之巅——大圆满。无论各宗派如何抉择、强调，最终、最究竟的深意都要归纳到自宗宁玛派的大圆满里。犹如十方的百川之水最后都要归入大海一样，这些善说到最后都要汇入自宗大圆满里。这真是极其稀有！

《定解宝灯论》讲的是现空不二的实相真理，但这个“现”不是一般的显现，而是大光明，最终讲的就是大圆满。一切宗派最后都要到达此地，一切善说最后都要归入这样一个真理中，所以是极其稀有！

丁四、摄义：

其余现相皆不定，具迁变性而显现，
究竟双运之智慧，彻见真义无迁变。

“其余现相皆不定，具迁变性而显现”：在佛的智慧、境界里，现相和实相是同一的。除此之外的现相和实相是不一致的，都是不稳定、变化的，都是不可靠的。

“究竟双运之智慧，彻见真义无迁变”：以二谛双运之智慧才能彻底见到诸法最究竟的真理，这时才不会变，不会退转。实相和现相彻底同一时，显现才不会变，不会退转。若是实相和现相还没有同一，一切显现都是变化的，都是不可靠的，都是不坚定的。

无论是在小乘还是在大乘佛法里，这七道问题都非常重要而且深奥难懂。很多印藏的大德高僧都曾经在这七道问题上展开过广大的辩论。所以大家对这七道难题一定要重视，无论是学理论还是实修，这些都是最根本、最重要的内容。如果真正能明白这七道难题，可以说就能精通一切佛理。若没有真正明白，没有精通这些佛理，无论是讲经说法还是自己修行要获得成就，都会非常困难。因此大家要在这七道难题上多下功夫，最好自己现量证悟，最起码也应该有一些相似的定解。

第六道题在这七道题中是最难的一道题目，其中有很多甚深的含义。大家一定要重视，反复地思维。

七、中观有无承认否？

佛法分小乘和大乘，小乘分有部和经部，大乘分唯识和中观。此处主要讲中观。中观主要是龙树菩萨所宣讲和弘扬的，其主要论典是《中观根本慧论》，即《中论》。中观分自续派和应成派，是因为后来的一些大德们在注释《中论》的时候，观点上出现了分歧。如佛护论师所抉择的是远离戏论的大空性，他认为这才是龙树菩萨的究竟密意，也是中观最究竟的一个见解。这个观点就是后来的应成派的观点，虽然他当时并没有真正成立应成派。清辨论师遮破了佛护论师的观点，成立了中观自续派。之后，月称论师承许佛护论师的观点，又遮破了清辨论师的一些观点。他在佛护论师观点的基础上，建立了中观应成派。再后来的一些论师们有的承许自续派的观点，有的承许应成派的观点。藏地的大部分大德们持应成派的观点，因为应成派所抉择的空性才是最究竟的空性。[40]

中观应成派在将万法抉择为大空性时，是有所承认还是没有承认？这是第七道问题。

中观有两种：后得名言之中观和细微入定之中观。中观的自续派是有承许的，他所抉择的中观是粗大后得之中观。“后得”指菩萨出定时候，即“后得名言”。 在后得名言上，

[40] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十四讲。

二谛是分开的，都在各自的位置上互不干涉地独立存在。无论是胜义谛还是世俗谛，以各自的观察量观察时，都是有承许的。他们认为柱子、宝瓶、人或动物等这些法，在世俗谛上是如实地存在。但在胜义谛上是不存在的、是空性。他们把二谛分开这样抉择，因此肯定是有所承许的。

中观应成派所抉择的是细微入定之中观，“离戏大空性”指的就是细微入定之中观，即菩萨入定的智慧——根本慧定的所见。在抉择万法为远离戏论的大空性时，应成派是否有所承许？若是有承许，就有法存在了。而在菩萨的根本慧定前，是远离有无是非任何属于戏论的法的。若是有法，就应以四种方式存在，即有有、无有、是有、非有，除此之外，没有其他的方式。有、无、是、非，这些都是戏论。在菩萨入定时，是远离一切戏论的，所以此时没有任何所承许的法，不存在任何法。若此时还有承许，那就有法了。若有法，那就有不空的，就不能说一切皆空性。因此，第七道问题讲的是一个很主要的甚深道理。在讲中观将万法抉择为空性时，这是个很大的难题，也是一个很深奥的理义。

丙七（中观有无承认否）分二：一、总说自他宗派之观点；二、分说宁玛巴自宗。

丁一（总说自他宗派之观点）分三：一、破斥无承认之观点；二、分析有无建立自宗；三、破斥有承认之观点。

戊一（破斥无承认之观点）分二：一、说此观点；二、于彼破斥。

己一、说此观点：

分析离戏大中观，是否有所承认时，

应成派通过逻辑，尤其是不共同的逻辑进行分析，在将万法抉择为大空性时，是否有所承认？这句是所问的问题，也是个缘起点。

“离戏大中观”指的是应成派。应成派有很多逻辑，其中独有不共同四大逻辑，与自续派共同具有五大逻辑。这些主要是在龙树菩萨的《中论》里讲的。

我们要见到诸法最究竟的实相——大空性，只有两种方式，比量或者现量见到。通过逻辑分析，明了实相，这是比量。通过修行消业、积福，相续成熟时通过上师的窍诀，能够亲见诸法的究竟实相，这是现量。

在显宗里，主要通过逻辑分析而通达实相，虽然这不是真实亲见，是相似的比量所见，但通过此相似的定解或智慧再修，最后就能够现量见到。

在密宗里，通过一些气脉明点的方法，或大圆满里通过一些殊胜的窍诀能领会、证悟实相，但这些都必须要有消业、积福的基础。

我们现在是通过逻辑分析的方式去证悟实相，即大空性。

旧派上师同声说，中观自宗是与非，
及有无等均无有，故许无有何承认。

“旧派上师同声说”：在藏地，中观分前中观（前代）和后中观（后代），也可以说新派和旧派。旧派是指前中观，前代一些大德异口同声地说，没有任何承许。

“中观自宗是与非，及有无等均无有”：“中观”这里指

应成派。旧派大德认为应成派在自宗的宗义上，没有是非有无，都是不存在的。通过逻辑、胜义谛的观察量去观察时，属于是非有无的任何法都是经不起观察的。在胜义谛观察量面前，都是无有，都是空的。

“故许无有何承认”：所以没有什么可承许的。既不承认有，也不承认无；既不承认是，也不承认非，任何法都不承认。

他们有很多非常尖锐的逻辑，通过这些逻辑去分析时，任何法都能抉择为空。无论是有边、无边，还是有为法、无为法，无论是精神还是物质，都能够抉择为大空性。他们认为既然找不到任何法，就可以确定没有，所以不承许。

应成派所抉择的是细微入定之中观，所抉择的空性是远离一切戏论的大空性，这是菩萨的根本慧定之所见。在菩萨根本慧定面前，任何有无法都无法能够见到，都不存在，所以不能承认任何法。

如果不承认任何法，那么柱子、宝瓶以及因果、轮回等这些法怎么办？他们认为在名言上是有，但是名言上有不等于有，在胜义谛上没有就等于没有。他们承许在世俗谛上有，在我们无损害的六根识前面有，在凡夫的见闻觉知前面有，但这个有不等于有。因为与菩萨的入定慧比较，世俗谛的这些都不是真正的正量，所以其上所安立的这些世间名言都不是正确的，都是迷乱的。

他们认为名言上有不等于有，胜义谛上无就等于无，所以就完全确定任何时候都是无，没有任何的承许，这是错误的。应该既有不承许的时候，也有承许的时候，在名言上都还是要承许的。

他们之所以这样认为，也是有原因的。佛在经中讲过，若是这些六根识的所见都是正量，那么圣道菩萨入定慧的所见就不需要了。既然它们是正量，就肯定是诸法的实相、真理。那么菩萨入定的所见就肯定不是实相，因此也就不需要了。但这是不可能的。菩萨入定慧的所见是通过正确的方法去观察、修行而最后证得的，不可能不需要。所以菩萨入根本慧定时的所见应该承许为正量，其余的都不是正量，是非量，都是不正确的、迷乱的。

龙树菩萨也讲过："我无承认故，我即为无过"。月称菩萨在《入中论》和《入中论自释》中也讲过，他没有任何承许，所以是无过的。若是有承许，就肯定有过。清辨论师有承许，所以躲不过这些过失。虽然现在通过言思、逻辑去分析时，没有办法将四边同时抉择为空，只能轮番地抉择。因为名言就是这样分别的，但我不承许。在将有边抉择为空时，我没有承认无边；将无边抉择为空时，我没有承认有边；将有无边抉择为空时，我也没有承许非有非无边；最后将非有非无边抉择为空时，我也没有承许有无边。所以通过这样的方式，最终抉择的是远离四边的大空性，同时也没有任何承许。名言上的这些法在无损害的六根面前是承许的，但是我不承许。这是他们的所见，不是我所抉择的，也不是我应该承许的，这不是我自宗的承许。

依据佛经以及龙树菩萨、月称菩萨的教言，旧派的这些大德们认为，没有任何承许，任何时候都是空，名言上有不等于有。可见，他们太注重胜义谛而轻视名言谛，他们认为在名言谛上有不等于有，在胜义谛上无就等于无。

新派（后代中观）的观点是任何时候都有承许。他们认

为前代中观这些大德若一口咬定无承许，那就是一个断灭法。若任何法都没有了，柱子、宝瓶、因果、轮回以及基道果这些法都没有了，这是断灭，不是大空性。这也确实是旧派的一个过失。

新派的观点又注重于“有”。他们认为柱子是亲自见到的，火的热性是亲身体会到的，这些虽然都属于世间法，但都是一些正量所见。若是正量所见，那必须任何时候都得有，抉择胜义谛时也应该有。所以他们认为柱子等法一直都有，无论是世俗谛还是胜义谛上都有。在胜义谛上有，也不是在观察量面前有，在观察量观察面前是没有的。他们把宝瓶、柱子等名言谛上的法都留下来。

他们认为在世间观察量上有就等于有，在胜义谛的观察量上没有不等于没有。因为以胜义谛的观察量观察时，“没有”的是成实，不是宝瓶或柱子。宝瓶或柱子它们本身不是实成，所以它们可以有。以胜义谛的观察量去观察时，没有找到的是实成。宝瓶不是实成，柱子不是实成，所以宝瓶和柱子都可以有，在名言上有，不是在胜义上有。如所讲的“柱子不以柱子空，而以其上实成空”，他们是这种观点。即名言上有等于有，胜义上没有不等于没有。

对此应该分开抉择。通过胜义谛的观察量去观察时，在远离一切戏论的大空性面前，确实没有任何法可承许。旧派在抉择时，通过很多逻辑分析的方式去分析有无等一切法确实都是不存在、不成立的。因此在究竟的胜义谛上，没有任何承许，都是无。但这不等于在世俗谛上没有。所以自宗认为胜义谛上无等于在胜义谛上无，世俗谛上有等于在世俗谛上有。世俗谛是世俗谛，胜义谛是胜义谛，二者不能混。这

是遍知龙钦巴大士的一种善说，也是麦彭仁波切具有特色的一个观点。无论是旧派还是新派，无论是前代中观还是后代中观，都没有这样说明，没有如此正确无垢的观点。这是自宗的一个特点，大家要明白。

己二、于彼破斥：

自宗诸论中承认，道果缘起宗派理，
同时名言推与他，句义二者均相违。

如旧派这样一概而论，认为任何时候都无承认，这是不应理的。为什么？

"自宗诸论中承认，道果缘起宗派理"："自宗"是指中观应成派。"诸论"指月称菩萨的《入中论》、《入中论自释》、《中观四百论大疏》，寂天菩萨的《入行论》。月称菩萨、寂天菩萨都是中观应成派的论师，所以这些论典都是中观应成派的论典。

在这些非常正确、可靠的论典里，都非常明确地承认了很多世俗谛上的法。比如，应成派关于基道果的义理，讲基是二谛双运，道是二资双运，果是二身双运。还有依据《十地经》而讲的五道十地，五道包括资粮道、加行道、见道、修道、无修道；十地是一地、二地、一直到十地。讲果时，阐述了十力四无畏、五种智慧、五身佛等很多无漏的功德。还有因果、轮回、无常、无我等很多说法。《入菩萨行论》里也讲了很多愿菩提心和行菩提心等因地的修法。所以说如果没有任何承许，那就已经违反了他们的观点。

"同时名言推与他，句义二者均相违"："句"是指他们

的论典，“义”是指其意义。他们认为所有名言上的这些说法都是他宗的观点，或者都是在那些无损害的六识面前存在或承许的，不是自宗的承许，所以都不是自宗的观点。这种将所有名言上的这些法都推到他宗上面，不仅违背了这些论典的内容，还相违了其意义。

中观应成派大德的主要论典里都有承许，你们若说无有承许，就相违了他们的论典内容。而且在意义上确实有这些，也不能够不承许。比如，认真修道，最后能成就，也能获得如是的果。“种瓜得瓜，种豆得豆”，这些缘起法、因果法都是无欺的，都是事实存在的。因此，不能说任何时候都不承许，任何时候都没有。若是任何时候都没有，就与我们亲眼所见、亲身所体会的这一切都相违背了。

可见，你们的观点既相违实际情况，又相违了论典内容，所以这不是正确的说法，是可以遮破的。

戊二、分析有无建立自宗：

龙钦绕降如是言：中观有无承认否，
旧派大德执一方，各宗均有功与过，

“龙钦绕降如是言”：遍知龙钦巴在《如意宝藏论大疏·白莲花》中有如是的教言。

“中观有无承认否，旧派大德执一方”：“中观”指应成派。应成派有承认还是没有承认？前代那些中观论师、大德们对此有很多不同的观点，有的认为无承许，有的认为有承许，各执一方，都没有一个圆融的说法。

比如，瓦萨尊者是藏地的一位大德，他有四位心子（得

意弟子），其中玛夏香秋认为应成派有所承许，而藏瓦加利则认为应成派任何时候都无有承许。他们各持不同的观点，后来的随学者对这个问题的争论也没间断过。

“各宗均有功与过”：各宗派的观点都有功德与过失。“功”是正确之处，“过”是不正确之处。

若认为任何时候都无承许，这个观点有正确之处，也有不正确之处。

其正确之处：应成派通过这些胜义谛的观察量去观察时，确实是都不存在，是无承许的。他们抉择的是远离一切戏论的大空性，是菩萨根本慧定的所见。在根本慧定面前，无有任何法，息灭了有无等一切边，息灭了一切戏论，所以没有任何可承许的。我们现在通过这些观察量去抉择时，只能抉择到接近的、相似的。应成派抉择的是菩萨入根本慧定的所见，此时任何缘法都可以抉择为空，没有任何一法经得起观察，所以可以说是无承许。

其过失之处：虽然在根本慧定前没有，但在后得名言上有。“后得”指出定时。入定的智慧前没有，出定的智慧前有。出定时，二谛都如实存在，所以在这个上面有，有“有”的承许，也有“无”的承许。若是在名言上没有，那就是彻底没有了，那么你所抉择的这个空性就是个断灭法，不是大空性。所以若说任何时候都没有，会有这个过失。

另一种观点认为如柱子、宝瓶、人、佛等法任何时候都存在，这些法在名言谛上成立，那应该任何时候都有。虽然通过胜义谛的观察量观察时没有，但这个没有不等于没有，所以这些法还是有。若认为没有，就是断灭法，根本不是空性。这种任何时候都有承许的观点也有其功德和过失。

其正确之处：在后得名言上确实有。我们建立自宗、遮破他宗，都是站在后得名言的角度上进行的。在入定的状态里，没有遮破他宗、建立自宗等这些分别。在菩萨出定时，站在这样的角度和境界里，才有胜义谛和世俗谛。世俗谛上都是存在的，柱子、宝瓶、因果等缘起法都是无欺的。所以可以说有承许，这是正确的。

其过失之处：以胜义谛的观察量去观察时，一切法在胜义谛上都是不存在的，在菩萨入根本慧定前都是不存在的，中观应成派抉择此见解时，是没有承许的。所以在这时若是有承许，就是错误的，也是个过失。

是故本人之观点：衡量胜义实相时，
依本性中皆不成，如是有何可承认?
故而究竟之自宗，即是实相之所许，
由此辩论等之时，依照本性无所许，
后得道果诸安立，互不混杂而承许，
此后如实释此理，即是我之善说力。

“是故本人之观点：衡量胜义实相时，依本性中皆不成，如是有何可承认”：所以我本人认为衡量胜义谛实相时，在本性当中皆不成，任何法都不成立，都是空的。因此有什么可承认的？即无承认。

“故而究竟之自宗，即是实相之所许”：“自宗”是应成派，应成派有暂时的自宗和究竟的自宗。究竟的自宗宗义应该是诸法实相上所承许的。在诸法的实相上，是有还是无，应该按此来成立究竟自宗。

“由此辩论等之时，依照本性无所许”：在遮破他宗、

建立自宗辩论的过程中，应该依据胜义谛的实相，站在这样一个角度上进行。此时，在本性上没有任何的法，都是空性的，所以应该是无所承许的。

“后得道果诸安立，互不混杂而承许”：“后得”指菩萨出定时，在出定时，基、道、果等这些法都是互不混杂而承许的。

菩萨入定时，因为诸法在本性上无有，所以我们以此实相去辨别、抉择，应是无承许。但在菩萨出定时，二谛在各自的位置上互不干涉而存在，道、果以及因果等名言上的一切法都互不混乱而存在。站在这个角度上，应有所承许。入定和出定时的状态都不一样，所以要分开抉择。

“此后如实释此理，即是我之善说力”：对此问题，以后若是能这样分开进行抉择的，即是我的善说的加持力。

在菩萨入根本慧定前，应成派通过胜义谛观察量观察时，没有任何法，所以无承许。在出定后得时，名言上都是存在的，应该有所承许。名言上有等于名言上有，胜义上没有等于胜义上没有，互不混乱。

龙钦巴大士的意思是：这是我的善说，在此之前没有能够这样正确说明的，以后要是有人这样说，这也是我的善说的力量，肯定是通过我的说法或观点而得出的结论，所以这是善说的功德。

中观应成派有承许还是无承许？雪域前中观派的一些大德认为中观应成派任何时候都无有承许。这个观点有其正确之处，也有其不正确之处。如自宗宁玛派的祖师龙钦巴大士在《如意宝藏论大疏·白莲花》中所讲：于此既不应绝对说无有承认，也不能完全说为有所承认，此二者各有其功德

与过患。[41]

过患之处：是因为中观应成派也要承认基道果这些法，比如基，讲五蕴、十二处、十八界等；道，讲五道十地；果，讲十力、四无畏等，这些都是要承认的。若是不承认，就无法立下自宗，所以在应成派最可靠的论典里面也有这些承许。因此说任何时候都无有承许会有此过失。此外，若任何时候都无有承许，没有所承认之法，那么名言上的如柱子、宝瓶等这些缘起法、因果法，都无法成立。那么自宗中观或空性就是个断灭法，也是断边。

正确之处：中观应成派通过胜义谛的观察量去观察时，任何缘法都无法能够成立。因为他主要抉择的是远离八边戏论的大空性。在这样的实相、真理当中，没有任何的缘法。在胜义谛的观察量面前，无论是有法还是无法，都经不起观察，可以说无所有，也可以说无承认。

雪域后中观派的一些大德有的承许“中观应成派有承认”的观点，前中观派的一些大德里也有持这种观点的，但主要是后中观派宗喀巴大师以及他的一些继承弟子，他们认为中观应成派任何时候都有承许。

宗喀巴大师的著作分前期和后期。他在《三主要道论》、《给任达瓦上师汇报书》等前期的著作里，主要讲的是远离一切戏论的大空性，和我们自宗宁玛派的观点是一致的。但在他后期《了义不了义·辨别论》、《入中论释·善解密意大疏》这两部论典中，主要抉择的是单空，这也是为了度化极少数有缘众生才如此抉择的。宗喀巴大师在究竟密意上和我

[41] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十五讲。

们宁玛派观点是没有冲突的。宗喀巴大师、龙钦巴大士以及萨迦班智达，这三位大德被称为“雪域三文殊”，他们都是文殊菩萨的化身，所以究竟的密意都是同一的。但暂时为了各自的所化众生，他们所宣讲的观点在表面上也有不同之处。

宗喀巴大师的一些后代弟子认为，大师前期著作是在他的思想还没有成熟的时候所造的，所以不是他究竟的密意。而后期的两部论典才是大师经过四十多年的研究后所得的结论，才是真正的文殊菩萨的密意，也是宗喀巴大师最究竟的密意。正因如此，他们一直持“应成派应该任何时候都有承许”的观点。因为名言上的这些缘法任何时候都是事实存在的。若胜义谛上不存在，也不等于不存在。

他们认为，应成派以胜义谛的观察量去观察柱子或宝瓶时，应是不成立的。若是在观察量面前成立，就是实成法了。一个实成法无论在胜义谛上还是在世俗谛上都是不存在的。胜义谛的观察量所破法应该是成实法，不应该是柱子和宝瓶。柱子、宝瓶都是在名言上存在的，所以再观察也不会变成无、空。通过胜义谛的观察量去观察时没有，但这个没有不等于没有。他们认为柱子不空实成空，柱子没有实成、宝瓶没有实成，柱子不以柱子空，柱子上面由实成来空。柱子或宝瓶是代表，即所有的缘法都一样，都应该是成立的。在名言上，属于基、道、果的法应该是有的，所以应成派在任何时候都是有承许的。

这个观点也有其功德和过失，即正确和不正确之处。在名言上，因果法、缘起法都是有。有是在名言谛上有，不是在胜义谛上有，中观应成派对此也有承认，因此应成派也有

承许的时候。这是其正确之处。

但当中观应成派通过胜义谛的观察量去观察时，任何法都是不承认的。他们认为，此时将二谛分开抉择就好了，即不承认这些法在胜义谛的观察量面前存在，但承认这些缘法在世俗谛的观察量面前存在。其实，这个时候中观应成派所抉择的是远离一切戏论的大空性，是大菩萨入根本慧定之所见。在入根本慧定面前，任何法都不能承许。当时，月称论师在将万法抉择为空性时，也没有任何承许。若是承认任何一个法，就都会成为实成法，这是不应理的。虽然他们没直接承认在胜义谛观察量面前有，但是若柱子、宝瓶等属于名言谛的法在万法抉择为空性时仍然存在，就相当于在胜义谛的观察量面前承认一样，那么就都会成为实成法。这是其错误之处，这个过患非常大。

龙钦巴大士的密意就是这样的，无论是承许“任何时候都无承认、无有法”，还是承许“任何时候都有承许、有所法”，这都是错误的，根本达不到真正中观的见解，都有各自的过失。

戊三（破斥有承认之观点）分三：一、说此观点；二、于彼破斥；三、无遮单空非为究竟见之理。

己一、说此观点：

依之雪域有智者，再三竭诚而建立，
自宗存在承认方。

“依之”的解释有很多不同说法，在此处指月称论师、

寂天菩萨在《入中论》、《入菩萨行论》等这些论典里，阐述了很多自宗所承许的道果等法。如月称菩萨的《入中论自释》里有很多十地、五道的内容，这些都是依据《十地经》而宣讲的。还有寂天菩萨在《入菩萨行论》里也讲了愿菩提心和行菩提心等很多因地的修法。自宗对此都是承认的。我们在这里这样解释比较通顺合理一些。

雪域的一些大德通过各种教证、理证，持有“中观应成派任何时候都有承许”的观点，他们认为属于名言谛的这些法，任何时候都有。

按时间划分，雪域有前中观派和后中观派，即前代和后代。前中观派这些大德中也有持此观点的，但主要是后中观派的一些大德，尤其是宗喀巴大师以及他的这些弟子，他们一而再、再而三地通过各种逻辑推理方式去建立此观点。如“柱子不以柱子空，而以其上实成空”，这些也都是为了说明此观点，他们非常执著这种观点。

己二、于彼破斥：

实际彼等未分析，本义何者均不成，
故亦难有承认边。

“实际彼等未分析”：实际上，他们也没有仔仔细细地分析。

“本义上何者均不成，故亦难有承认边”：若是你们仔细分析，在诸法最究竟的实相、诸法的本性上面，任何法都不成立，都是空的。因此“有承认”的观点很难成立。即使靠各种教证、理证，各种逻辑推理方式，也很难成立此观点。

所谓中观之自宗，中观派需以理证，
如实衡量究竟义，除此之外非自宗，
因为中观自衡量，彼等悉皆不成立。

所谓的中观派的自宗就是以他们的胜义谛观察量仔仔细细地去观察时，最终得到的结论，才是他们自宗的宗规。他们依靠的是教证、理证，尤其是依靠理证。中观应成派通过衡量方式去衡量时，有无等任何法都是不成立的，所以中观应成派自宗没有承许。

“所谓中观之自宗”：“中观”指应成派，“中观之自宗”指应成派自宗宗规。

“中观派需以理证，如实衡量究竟义”：“理证”主要指中观应成派自己的胜义谛观察量。他与自续派有共同五大因，其自身有不共同四大因，这些都是观察量。中观应成派以自己的胜义谛的观察量去如实观察、衡量，最终所得的究竟意义才是中观派的自宗。

立自宗宗规就是要通过各种观察量去观察，最终所得到的结论才会设为自宗宗规。现在的辩论之处是“自宗有没有承许？”所谓的“自宗”应该如何建立。

“除此之外非自宗”：除此之外，都不是自宗的宗规。

“因为中观自衡量，彼等悉皆不成立”：应成派注重宣讲的是细微入定之中观，这是菩萨根本慧定的所见。他们所采取的逻辑分析方式也是接近此境界或观点的。在菩萨的根本慧定面前，是息灭一切戏论的，都是不成立的。所以在这时无有承认。这是通过观察量观察而得到的一个最终结论，所以中观应成派自宗是没有承许的。

下文是仔细遮破。

故彼若是所承认，则依观察而承认，
以理推断能成立，则于胜义谛之中，
彼承许亦将成立，并成堪为观察性。

“故彼若是所承认，则依观察而承认，以理推断能成立”：在抉择离戏大空性时，若是有承认，应该是通过观察量观察和推理而最后断定成立的，否则就不等于承认。“以理推断”指通过观察量观察、逻辑推理，最后所做出的判断。

“则于胜义谛之中，彼承许亦将成立，并成堪为观察性”：若是这样，有、无等都成为在胜义谛当中所承许的，而不是在名言上的承许。因为通过胜义谛观察量的观察，最终所得到的结果才是胜义谛。这些法都是通过胜义谛观察量观察后成立的，都是经得起观察的。因此就是在胜义谛之中所成立之法了。

这是他们的过失，因为他们也肯定不这样承许。他们认为以胜义谛的观察量观察时是没有，但这个没有不等于没有，此时在名言上有。但若此时在名言上有，那么刚才的“没有”也是有无之间的“无”，这个“有”也是有无之间的“有”，这样二者在一个缘法上是相违的，不能聚在一处，即二者不能成为一体。

以胜义量观察时若有承许，就等于在胜义谛的观察量面前有所承认，会成为在胜义谛上所成立的法。尽管他们不承认这个过患，但确实存在。通过逻辑推理，通过观察量去观察分析，这个过患就落在了他们自己的头上，是躲不掉的。如前面所说，若是为自宗，那是通过观察量观察到的最终一

个结论。你们所承认的这些法也是通过观察量观察所承认的，因此虽然你们说是在名言上成立，但实际上在胜义谛上已经成立了。若在胜义谛上成立，就成实成法了。世界上若有一个实成法，一切法都要息灭，这是一个很大的过患。

他们也是持应成派观点的。应成派月称论师当时给清辨论师发了三个太过。“太过”就是太大的过患。当时清辨论师在解释《中论》的含义、龙树菩萨的密意、抉择中观见解时，把二谛分开了，即宝瓶、柱子等法都是在世俗谛上有，在胜义谛上没有。这时月称论师向他发了三大太过。因为在万法抉择为大空性时，不应该承许任何法，在名言上也不应该有承认。此时若有承认，就成为以胜义量去观察时所存在的法，这样就有三大过失：第一，圣者的入根本慧定成为灭法之因；第二，胜义谛的观察量无法能够将有生法抉择为空；第三，名言谛成为堪忍法，即实成法。

格鲁派的一些大德们所承许的观点，同样具有这三大过患。如果他们的观点和应成派的观点一致，那么月称论师给清辨论师所发出的这三个过患，就会反过来落到应成派自己的头上，这是不应理的。

第一，应成派抉择的是入定果中观，这时不能承许任何法。若此时在胜义谛上承许法，即在究竟意义上有存在，而菩萨入定时，又没有见到任何的戏论法。若本来是有的，但是入定的时候没有了，那么此入定慧就成为了灭法之因，这是第一个过患。

第二，若以胜义谛的观察量去观察，无论是有为法还是无为法，任何法都应该抉择为空。这时若有承许，即柱子、宝瓶等这些世间法仍然存在，就相当于是在胜义谛的观察量

面前所承许的。这样，通过胜义谛的观察量也无法能够将这些有生法抉择为空，这是第二大过患。

第三，名言谛成为堪忍法。属于名言谛的这些法是经不起胜义谛的观察量观察的，但若像你们这样承许，名言谛的法就都变成经得起观察而成为堪忍法。

后代中观所承许的观点、逻辑与自续派所持的观点和一些逻辑相似，所以他们也有这样的过患。但你们不能有这些过患，因为你们所持的是应成派的观点。若是这样，应成派给自续派所发的过患，又反过来落到了应成派自己的头上，这是很大的一个过失，是不合理的。

若非自宗所承认，则违自宗有承认。

对方认为柱子、宝瓶等属于名言谛的这些法存在，但是这些承认不是自宗所承认的观点，只是针对世间而承认的。这是在名言谛上承认的，不是在胜义谛上承认的，所以不是自宗的承认。

若是这样，又相违了自己前面的观点。因为通过胜义谛观察量观察后，最终的结果才是自宗。你们认为这些是应成派自宗的承许，现在又说不是自宗承许，这样前后是矛盾的。

自宗观察不观察，已有如此二承认，
倘若二者定实有，其一或均为自宗？

“自宗观察不观察，已有如此二承认”：他们又认为应成派自宗有两个承许，一个是通过观察的自宗承许，另一个是不通过观察的自宗承许。比如，在胜义谛上无、空，在世间法上有。一个是有，一个是无，后者是通过观察量观察所

承认的，前者是没有通过观察量观察而承认的。

“倘若二者定实有，其一或均为自宗”：“二者”指两种承许。这二者是不是事实成立的？是不是通过正量而成立的？若是没有通过正量而成立，那也不等于成立。所以他们肯定会说是通过正量而成立的。正量有世间的正量和出世间的正量，即观察量也有世间的观察量和出世间的观察量。通过观察而承认时，所用的是胜义谛正量；不观察而承认时，所用的是世俗谛正量。若两种承许都是通过正量而事实成立的，那么自宗是指其中之一，还是二者都是？

若谓其一违另一，有并非为所承许，
倘若无为所承认，所谓有之承认者，
世俗中亦不合理，唯一承认无之故。

“若谓其一违另一”：若是只承认其中之一，那么无论是承认有还是承认无，都不能再承认另一个。若承许有，就不能再承许无；若承许无，就不能再承许有，因为二者是相违法。一个是单单的有，一个是单单的无、单空，这二者是不能双运的。在一个缘法上面，它们是不能圆融的，所以二者相违。

“有并非为所承许”：对方说自宗不承许有，应该承许无。

“倘若无为所承认，所谓有之承认者，世俗中亦不合理，唯一承认无之故”：若是你确定唯一承认无，那就不能再承认有。若还承许有，这在世俗谛上也不合理。这时绝对承认无，所以任何时候都不能再承认有，二者是相违的。空是一个单空，有是一个单单的实有，二者是不能圆融合一的。“有

之承认者”指对方在世俗谛上对有的承认。

在万法抉择为离戏大空性时，世俗谛上也不能有承认。若是绝对性的“无”为所承许，那就是无了。若是无，那就不能有对“有”的承许，无论在世俗谛还是胜义谛上都不能有承认。若在世俗谛上不能承认，会不会成为断灭？不会。这是在万法抉择为离戏大空性时，此时不能承许任何法，否则就会成为实成法，所以都不能承许。

二者均为自承认，遣除不堪观察法，
承认以理无害故，二者悉成堪观察。

“二者均为自承认”：若是有和无二者都是自宗所承认的。

“遣除不堪观察法，承认以理无害故”：所谓的“自宗”是通过观察量观察，遣除了经不起观察的不合理法后，留下了经得起观察的法。所以对这些留下的法，若以观察量去观察，也是无有妨害的。

“二者悉成堪观察”，若是这样，有无二者就都成为堪忍法了，即经得起观察量观察的法。二者就都成为实成法，而非缘起法。

如是二者不能聚，若聚观察而证悟，
然如未观察之时，有之念头仍存在，
是故观察有何用？世俗观察亦不成。

“如是二者不能聚，若聚观察而证悟”：因此二者不能聚在一起。若二者都承认，二者就聚在一起了。若认为二者都是自宗承许的，那么它们就都是通过观察量观察而最后证悟

的真相，也就是有和无二者在实际上、本义上都如实存在。

“然如未观察之时，有之念头仍存在，是故观察有何用”：若这样，就和没观察之时没有区别了，进行观察又有什么用？

无论是属于人我执的法，还是属于法我执的法，我们通过观察量的观察，能将这些法抉择为远离四边八戏的大空性。但如果有和无二者在所证悟的实相上实实在在存在，那么执著于“有”的心肯定也存在。若是执著实有的心存在，因此而引起的烦恼也是存在的，那么众生就无法摆脱轮回。如此一来，我们通过观察量观察，然后修行，最后证悟，这些都是徒劳无益，没有任何意义。为什么？若在究竟实义或实相上，诸法是实实在在存在的，就肯定有执著。这个所取境若存在，那么能取心也是存在的。执著的心有，因有边所引起的烦恼也就存在了，因此轮回也是存在的。如此烦恼也断不掉，我执也放不下，轮回也无法结束。本来观察和修行都是为了解脱、成就的，若最终是这样的结果，那就没有什么意义了。

“世俗观察亦不成”：其实，属于世俗谛的法一观察，都不成立，都是空的。你们为什么说有呢？

可见，“柱子不以柱子空，而以其上实成空”的这种观点有很大的过失，这是不成立的。他们所持的中观也是单空，他们所抉择的空性也是单空。现在要对此进行遮破。

己三、无遮单空非为究竟见之理：

若除所破无遮外，无有其余之实相，
彼执不得现分故，

“若除所破无遮外，无有其余之实相”：“所破”指所破之法，破除了所破之法，最后所抉择的就是一个无遮、单空，即有无之间的无。

“彼执不得现分故”：单空是没有现分的，就是一个单单的空、没有。

见修行之一切时，为何不成无所见，
因修需恒随实相。

最终他们抉择的应该是诸法最究竟的实相，若是你的见解是无、一个单空，是什么也没有的无所见，那么修也是无所见，行也是无所见，最终什么也没有。

“见修行之一切时，为何不成无所见，因修需恒随实相”：我们以见解修，然后以修持改变行为。修行需要跟随诸法最究竟的实相，若认为诸法最究竟的实相为单空，那么持此见解去修，修也会成为无所有——什么也不修，行也成为无所行——什么也不行，这就是一个断灭的法。如同前面所讲过的和尚宗，会有这种过失。

极少数人认为：“我是修禅宗、修大圆满的，是无所见，所以也就无所修、无所行。” 现在有这样错误的现象。若最终的实相是单空，以最终实相为所见的能取见解也应该是无所见。修持是随见解的，因此修行也成为无所修了。行为是随修行的，因此行为也肯定是无所行了。这才是真正的断灭，是一个灭法。

我们经常讲“万法皆空，因果不空”，基道果所含摄的任何法都是空的，所以“万法皆空”。但是“因果不空”，“见修行”都应该是有的，有所见、有所修、有所行，这些应该

都是承认的。

后代中观的这些大德担心，若如前代大德所承许的无承认之观点，那么中观就成为了断灭，就落入断边了。但实际上，他们自己也成为了断灭法，这是过患。

堕到二边的都是不正确的，不堕到二边的，那才是真正的中观，才是真正正确的选择。自宗宁玛派在任何时候，基道果都不离二边、不堕二边，都是以二谛双运的观点而进行抉择的，所以都是合理的。

麦彭仁波切讲过，若是不堕入边者无论自宗还是他宗，都是正确的。若是堕入边者，无论自宗还是他宗都是错误的。这是根本。所以对雪域很多大德认为中观应成派任何时候都无承许，或任何时候都有承许，这种偏执一方、堕入二边的错误观点进行了遮破。这不是在分别自宗正确或他宗不正确。

丁二（分说宁玛巴自宗）分二：一、依全知龙钦巴观点宣说自宗；二、旁述他宗的辩论；三、依二谛分别抉择之理。[42]

戊一（依全知龙钦巴观点宣说自宗）分三：一、略说；二、单空非自宗究竟观点；三、真实广说。

己一、略说：

故依龙钦巴观点，应当如是知自宗，

自宗的观点就是龙钦巴大士的观点，与龙钦巴大士的善说是同一的。

[42] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十六讲。

安立自宗时，主要依据的是龙钦巴大士的观点。龙钦巴大士在《如意宝藏论大疏·白莲花》中讲过，中观应成派任何时候都无有承许或都有承许，这两种偏执一方的观点，都有其正确的一面和不正确的一面。其实，这两种观点都是不正确的，万法抉择为大空性时是没有承许的，但在菩萨后得位，即菩萨出定时，二谛分开存在，若说此时没有承许，这是错误的。

万法抉择为大空性时，应成派所抉择的中观是入定中观。在菩萨入根本慧定前，是没有任何有无法的，所以没有任何的承许。此时没有承许，但不能说任何时候都没有承许。中观应成派的很多大德也讲了很多属于基道果的这些法，这些也是自宗所承认的。这是在后得中观，即菩萨出定时，此时二谛是分开存在的，这时有这些基、道、果的承许。所以若认为任何时候都没有承许是错误的，若认为任何时候都有承许也是错误的。中观应成派有承许时，也有无承许时。

若是真实之中观，须是双运大中观，
抑或离戏之中观，

真正究竟的中观应该必须是双运大中观或离戏大中观。

此处重复强调了“双运大中观”和“离戏大中观”，双运大中观是根据佛第三转法轮的内容而抉择的。佛在第三转法轮时，讲到了如来藏，提到了如来藏光明。所以“双运”是明空双运，即明空双运的大中观。离戏大中观是根据佛第二转法轮的内容而抉择的。佛在第二转法轮时着重强调远离一切戏论的大空性，此时没有提到如来藏，更没有提到如来藏光明。

无论是双运大中观还是离戏之中观，都是远离二边、远离一切戏论的，这些才是真正最究竟的中观。最究竟的中观必须是二谛双运、明空双运或是远离一切戏论的大空性。

因以圣者入定慧，及其同分而抉择，
灭有无等诸边性。

“因以圣者入定慧”：“圣者”指登地的菩萨。他们入定时，在根本慧定面前，是息灭一切戏论的。根本慧定是能取，其所取是远离一切戏论的大空性。这是第一种方式。

“及其同分而抉择”：这是第二种方式。“同分”指我们通过观察量、逻辑分析，以与大菩萨的根本慧定相似的一个境界，去抉择诸法的实相。在入根本慧定前，没有任何戏论法，没有任何的承许。通过逻辑推理的方式，和他同样抉择这样一个见解时，也是不承认任何属于戏论法的，没有任何有无边这样的承许。

入根本慧定所见，这是现量；通过逻辑去抉择所获得的见解，这是比量。无论是现量还是比量，他们的所见都是无所承许的，是远离一切戏论的。所以在真正最究竟的实义上，也是真正的最究竟的中观前，没有任何承许。

“灭有无等诸边性”：息灭有无等一切边法。有、无、是、非等一切法都息灭而不堕落边。

最究竟的中观是双运大中观、离戏大中观。在这两个中观面前，没有任何的承许。有境方面，一个是在根本慧定前，另一个是在以和根本慧定同样的逻辑、观察量去抉择时，也属于是根本慧定前。在这样的有境前，其对境就是息灭一切有无各边的，任何戏论法、边法都是不成立的。所以这个时

候没有任何承许。

己二、单空非自宗究竟观点：

仅仅单空作对境，彼道偏堕于二谛，
故为相似之见解，非为双运与离戏。

“仅仅单空作对境，彼道偏堕于二谛”：“彼道”指取单空的这个有境，“偏”指偏二谛之一方，或偏于胜义谛或偏于世俗谛。“堕”指堕二谛之任何一边，堕一边就不是双运了。后中观派的一些大德认为，中观所抉择的空性是单空。若仅仅以单空作为有境所取的对境，这个道就偏于胜义谛、堕入了无边，所以不能成为双运。

“故为相似之见解，非为双运与离戏”：因为这个道偏堕于胜义谛，堕入了无边，没有远离戏论法，并非是二谛双运的所见，所以这是相似之见解，不是真正空性的见解，因此二谛无法双运。

双运即指有与无，显现空性均等性，
然此胜义单空界，唯一有境之缘故。

“双运即指有与无，显现空性均等性”：双运指有和无、显现和空性均是等性。不是有，也不是无；不是现，也不是空。不堕入有边，不堕入无边；不堕显现边，也不堕空性边。有即是无，无即是有，现即是空，空即是现。这样一个平等的、不堕入二边、不偏于一方的等性，叫作双运。

“然此胜义单空界，唯一有境之缘故”：“单空界”指单单一个空。这个胜义谛就是一个单空，即有和无之间的无。

以这样一个有境的缘故，其所取的对境就是胜义单空界。依有境可以判定对境，他们认为诸法的最究竟实相的空性就是一个单空，因为有境就是执著单空的，所以对境就是胜义单空界。可见，这个单空不是究竟的空性见，是相似的空性见。

戏论即是有无等，一切所缘之形相，
此尚未离无戏论，于彼仍旧执著故。

“戏论即是有无等，一切所缘之形相”：“戏论”指有无、是非、生死、增减、好坏等，这些都属于戏论。凡属于四边、堕入边的这些法都是戏论。

“此尚未离无戏论，于彼仍旧执著故”：“此”指前面他们所承许的究竟实相，即无遮、单空。因为单空堕入了有无之间的无边，它没有远离无边。因为这些边法都属于戏论，所以他们肯定有对无边的执著，因此没有远离戏论。可见这个单空就是个相似见解，它没有远离戏论法。

己三、真实广说：

是故大中观之前，无有任何所承认，
已证现空平等性，远离有无是非等，
一切破立戏论故，依实相义一切法，
以理不成有承认，于任何法皆不许。

“是故大中观之前，无有任何所承认”：“大中观”指明空双运的中观或远离八边戏论大空性的中观。在大中观前，没有任何承许。

“已证现空平等性，远离有无是非等”：已经证悟了现

空平等，既没有堕入现边，也没有堕入空边。远离了有、无、是、非等一切戏论。

“一切破立戏论故，依实相义一切法，以理不成有承认”：一切遮破与建立等都属于是戏论。依诸法最究竟的实相意义去抉择，一切法通过理证都不成立。即在理论前或在这些观察量面前，是不会成立有承认的，即无有承认。

“于任何法皆不许”：不承许任何法。

如是究竟实相义，虽无承认现相中，
名言量前之二谛，各自均有所承认。

“现相”指出定时、后得位，这时二谛是可以分开的，二谛是存在的。这时有胜义量和名言量，在胜义量面前，没有；在名言量前，二谛各自均有所承认。在最究竟的实相义上，虽然没有承认，但是在现相当中，在名言量前，世俗谛、胜义谛二谛各自都分开存在，所以有所承认。

二者倘若观待于，二谛无别之实相，
仅是各自之现相，

在名言上，二谛都各自为实相，但和最究竟的实相相比，都不是实相，而是各自之现相。

在诸法究竟的实义上，二谛是无别的。在显现上，二谛都在各自的位置上事实存在，都有承许。它不是双运的，是各自分开的。空相就是空相，现相就是现相。在名言量前面是现相，在胜义量前面是空相。和究竟二谛无别的实相相比，二谛在各自的位置上事实存在，所以它不是无别或双运的。若观待于二谛无别的实相而言，它不是一个究竟的实相。

观待现见真义智，二量亦是相似量，
因一不能执二谛。

“观待现见真义智”：若观待现见诸法真实意义的智慧而言。

“二量亦是相似量”：“二量”是名言量和胜义量。它们都有所见，相对自己的所见也是无欺的。但若观待究竟的智慧而言，二者就都是相似正量，不是究竟的正量。

“因一不能执二谛”：因为无论是名言量还是胜义量，其中任何一个都不能同时执有二谛。二者都是各见各谛，其中一个无法见到另一谛。比如，现量、名言量只能见到名言谛，却无法同时见到名言谛和胜义谛二谛。胜义量只能见到胜义谛，却无法同时见到二谛。这两个量是独立存在的，各自有各自的对境、实相。因为无法能够同时取执二谛，所以无法能够见到二谛双运的实相。

是故二量即妙慧，彼二衡量瓶等时，
获得现空二本体，一有之时另无有，

“是故二量即妙慧”：若观待现见最究竟真义的智慧而言，二量都是相似的正量。但是它们两个暂时也是妙慧，也是一种智慧，也可以算是正量，也算是正确的。因为在后得位，即菩萨出定时，二谛在各自的位置上是事实存在的，二谛都有各自的一个正量。

“彼二衡量瓶等时，获得现空二本体，一有之时另无有”：以这两个正量去见宝瓶时，名言量肯定见到宝瓶有，胜义量肯定见到宝瓶无，这两个所见暂时而言都是正确的。

宝瓶等一切法都是如此。二谛分开时，在名言上有，在胜义谛上无。通过世俗谛观察量观察时，肯定是有；但通过胜义谛观察量观察时，肯定是无。它们两个暂时这样取执也是正确的，暂时都是无欺的；但若与最究竟的智慧相比，二者都不是真正究竟的正量。因为都没有见到二谛双运的真理、真相。

以二量见宝瓶时，分别见到的是现或者空，不是同时见到。当以名言量去取执的时候，见的是有，此时见不到无。当以胜义量去取执时，见的是无实有，此时见不到有。所以这两个量不能同时见二谛，它们的所见都不是二谛双运的。

凡夫心前此二谛，只是轮番显现故，
二谛分别衡量时，成立有此二承认。

“轮番显现”指此时没有同时见二谛。在我们凡夫的分别念面前，二谛只能轮番地显现，不能同时显现，有就是有，无就是无。当以胜义谛观察量去观察时，宝瓶无实有、柱子无实有，这时它只能见无，却见不到有。当以我们的六根识等世俗谛的正量去取执外境时，宝瓶有、柱子有，但这时它只能见到有，却见不到无。可见，若真正要亲见二谛双运的真相，就必须超越我们的分别念。

对二谛这样分别衡量时，成立有此二承认。但抉择最究竟实相——大空性时，即应成派在抉择入定中观时，没有任何的承许。当抉择后得中观时，二谛是可以分开的，都是各自存在，此时可以有承许。这时二谛有各自的正量，所以都是可以成立的，但这不等于在最究竟的实相上成立。在最究竟的实相上无有这样的成立，中观应成派在这时是没有承许

的。

他们在抉择大空性时是无承许的。所抉择的空性是菩萨入根本慧定的所见，所以在这时无有承许。但在菩萨出定时，二谛是可以分开的，此时二谛都在各自的位置上存在，它们各有各的正量，应成派也承许这一点，所以应成派在这时是有承许的。

应成派和自续派二者的差别也在此处。在抉择大空性时，自续派将二谛分开了，应成派认为这是错误的。他们认为万法抉择为大空性时，二谛不应该分开。因为这时所抉择的是诸法最究竟的实相，在菩萨的根本慧定的所见前，二谛是不能分开的，此时是没有任何承许的。若在这时将二谛分开，这是错误的；若这时不分开，那就没有什么过失。其实应成派也有将二谛分开的时候，但不是在万法抉择为大空性时，而是在显现世俗谛、名言上，将二谛分开的。应成派在抉择胜义谛或空性时二谛是不分开的，这是自续派和应成派二者的差别。当时自续派和应成派之间的很多辩论也是源自于此。这时不能分开，否则就是在胜义谛上有所承许了，这与诸法最究竟的实相不符，因此是错误的。

戊二（旁述他宗之辩论）分二：一、如此承许有如上过失；二、辨析此义。

己一、如此承许有如上过失：

若谓上述于他宗，所说有无之承认，
二谛承许自相违，自宗岂不有同过？

前代一些大德认为中观任何时候都有承许，还有一部分大德认为中观任何时候都没有承许。自宗对此提出了很多的过失，比如，如果二谛在各自的位置上事实存在，二谛就会互相相违等。中观也有承许，二谛也有分开的时候，这是自宗的观点。对方辩论：你们也承许胜义谛和世俗谛二谛分开，那么自宗给他宗所发的那些过失，会不会也成为自己的过失？[43]

二谛若是分开，就应该各自事实存在，但无论是有还是无，无论是世俗谛还是胜义谛，通过这些观察量去观察时，都不成立。

此外，在菩萨的根本慧定面前，一切法都息灭、不存在。所以自宗认为都是不成立的。若是二谛事实存在，那么此二谛任何时候都是互相相违的，即若是世俗谛就不是胜义谛，若是胜义谛就不是世俗谛，有就是有，无就是无，有不可能是无，无不可能是有。二谛若是分开，就都应该在各自的位置上存在，通过二谛各自的正量也可以证明自己事实存在，那么在根本慧定面前为什么不存在？如果本来存在的一个东西、一个法，在根本慧定前不存在了，那么根本慧定就成为一个灭法之因了。无论是世俗谛还是胜义谛，无论是有还是无，这些若是事实存在，就都不能双运。但是诸法的最究竟实相是二谛双运或是现空无别的。诸如上述这些过失，自宗是不是也有这些过失？怎样才能避免、遣除这些过失呢？

己二（辨析此义）分二：一、具分析故无过失；二、叙彼理由。

---

[43] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十七讲。

庚一、具分析故无过失：

我等对此作分析，辨别后得道中观，
正行入定之中观，粗细因果或心智，
大小中观之差别，方说之故岂有过？

自宗在此处做过仔细的分析，所以不会有这些过失。因中观分很多种：后得道中观和正行入定之中观，粗中观和细中观，因中观和果中观，心识中观和智慧中观，大中观和小中观。

后得中观是菩萨出定时的境界，正行入定之中观是菩萨入定时的中观，二者不同。抉择菩萨入定中观时，二谛不能分开，这时是没有任何承许的。抉择后得中观时，在菩萨出定的境界里，二谛是可以分开、可以有承许的。

入定中观是细中观，出定中观是粗中观。出定中观抉择的是我们身语意的见闻觉知，没有超越言思的范畴，所以是粗中观。入定中观抉择的是菩萨的境界，已经超越了见闻觉知等言思的范畴，所以称为细中观。

出定中观就是因中观，入定中观是果中观。比如，菩萨出定时，二谛是可以分开的。入定时，世俗谛和胜义谛二谛是双运的。前者是因，后者是果。此外，菩萨出定当中的修行是下一个入定的因，下一个入定是再下一个出定觉受的因。所以二者有因和果这样的差别。

心识中观和智慧中观，前者是心识的行境，后者是智慧的行境。比如，出定中观是心识、分别念的行境，入定中观则是智慧之行境，二者有这样的差别。

后得中观是小中观，入定中观是大中观。入定中观抉择的是远离一切戏论的空性，所以用“大”来形容、表述它的特征。后得中观所抉择的胜义谛是个无实有的单空，仅仅远离了有边。他没有远离一切边、一切戏论，只是远离了一部分戏论、一部分边，所以他是小中观。

自宗对此进行详细分析辨别后认为：入定中观是没有承许的，出定后得中观有承许；细中观没有承许，粗中观有承许；因中观有承许，果中观没有承许；心识中观有承许，智慧中观没有承许。

自宗在抉择菩萨入定慧前的见解、境界时，无有承许。因为在菩萨的入根本慧定面前，没有任何的分别，所以没有承许。而在其他时候，比如后得中观中就有承许。所以若如他宗所说，任何时候都没有承许或任何时候都有承许，这两种观点都是错误的。

但应成派主要抉择的是入定中观，所以他没有承许。因为这时不能有承许，否则就会成为实成法。在万法抉择大空性时，若有承许，就会成为实成法，所以没有任何的承许。但这时没有承许，不等于任何时候都没有承许。在抉择后得中观时，是有承许的。但这不是中观应成派所着重抉择的。

菩萨有入定和出定的分别，二者状态根本是不一样的。应成派直接抉择的是远离一切戏论的大空性，其着重宣讲的是离戏大中观，即所谓的入定中观。这时是没有任何承许的，所以有“自宗无承许”的说法。但应成派也要安立基道果这些现法，他也不得不承认这些，否则就没有见。没有基道果，就没有完整的宗规，所以他也是要承许的。可见，他在抉择空性时不承许，在安立基道果等这些显现时有承许。当抉择

后得中观时，在菩萨出定的状态中，可以进行破立、抉择。而在根本慧定面前，没有什么破立、抉择。

这是自宗和他宗的区别。他宗没有仔细地分析，有的认为应成派任何时候都没有承许，有的认为任何时候都有承许，这是错误的，不能这样一概而论。

前代的很多大德高僧认为，胜义谛无就等于无，世俗谛上有不等于有，所以任何时候都是无。为什么说名言上有不等于有？他们认为，名言法本身就是迷乱，所以根本不能称之为有。胜义谛的观察量、菩萨的入根本慧定才是真正的正量，他的所见才是真正能够成立的。

而后代的一些大德们认为，柱子、宝瓶等这些缘法在我们的见闻觉知当中都是事实存在的。例如，不能碰火，否则一定会被烫伤；不能碰水，否则肯定会着凉。吃饭就饱，不吃就饿。这些都是实实在在存在的。若将这些都说成无，就是断灭法，根本不是中观、空性了，所以不能这样说。任何时候柱子都存在，任何时候宝瓶都存在，任何时候这些缘法都存在，因果是存在的。但是以胜义谛的观察量观察时，都不成立，那怎么办？他们认为胜义谛上是无，但是不等于无。在胜义谛上没有，说明柱子、宝瓶等是缘法，不是实成法。以胜义谛的观察量观察时，没有找到的是“实成”，不是宝瓶等法。因为宝瓶不是这些胜义量的所见，所以肯定找不到它。比如，世俗谛是六根识的一个对境。若你是个聋子，虽然你有双目但是你听不到声音，因为声音不是双目的所取境。同理，胜义谛观察量是有境，它的对境是胜义谛的法，即空性。柱子、宝瓶等不是它的对境，所以它找不到。除了空性，若在它面前有一法存在，那就是实成了。而这个“实

成”在名言上也是不存在的，如同龟毛、兔角一样是这个世界上不存在的东西，所以没有找到。可见，这些胜义量没有找到的是“柱子实成”、“宝瓶实成”等。但没有实成，不等于没有缘法，所以他们认为柱子等任何时候都有。在万法抉择为空时，虽然中观应成派抉择的是离戏大空性，但是这时柱子、宝瓶、因果等仍然存在，所以应该是有承认。可见，他们的观点也是有很多教证、理证的依据的。

但是，万法抉择离戏大空性时，若是有存在，那就是在胜义谛上存在。因为这时所宣说、抉择的是空性，不是缘法。此时若有承许，它就不是空性。若不是空性，就是实成了。所以若认为这时有承许，就是错误的。

他宗有两种观点，其一，宝瓶等在名言上有等于有，在胜义上没有不等于没有，所以认为任何时候都有承许；其二，世俗上有不等于有，胜义上无就等于无，所以任何时候都无承许。自宗不是如此。

自宗认为，胜义谛上无等于在胜义谛上无，不等于在世俗谛上无；世俗谛上有就等于在世俗谛上有，不等于在胜义谛上有。二谛分开时，各自在各自的位置上，胜义谛上无就是无，世俗谛上有就是有。但在抉择入定中观时，讲的就是胜义谛，没有讲世俗谛。这个胜义谛不是一个有无之间的“无”，不是一个无实有的单空，而是远离一切戏论的大空性。因此在它面前，没有二谛的分别，没有任何承许。因为这时抉择的是远离一切戏论的大空性，是根本慧定前的所见。在入根本慧定前，是息灭一切戏论，没有任何法存在的，所以没有“有”、“无”、“是”、“非”等的分别。但在后得中观中，即菩萨出定的境界里，有二谛的分别，这时抉择

的胜义谛也是一个单空，不是远离戏论的大空性。它是观待世俗谛而成立的胜义谛，是暂时的、相似的胜义谛，不是究竟的、真正的胜义谛。这时是有承许的，不仅是在显现上、世俗上有承许，在胜义上也有承许。

可见，自宗观点是经过仔细分析，在辨别各种差别后所宣讲的。自宗的观点和他宗的观点不同，他们有过失，但我们自宗没有这些过失。

庚二（叙彼理由）分四：一、以入定后得分别承许故无彼过；二、观待之法非为究竟实相；三、承许胜义世俗异体一体皆有过失；四、依此破除其他邪见。

辛一、以入定后得分别承许故无彼过：

是故所谓大中观，究竟自宗无承认，
后得分现二谛时，二谛各自之正量，
所衡量之诸破立，均为破斥各邪见，
因为本性中无有，任何破立承认故。

“是故所谓大中观，究竟自宗无承认”：大中观是远离八边戏论的，所以称之为“大”。在大中观面前，无有任何承许。应成派着重宣讲、抉择的是大中观，所以这是他的究竟自宗。在其究竟的自宗上，没有任何承许。

“后得分现二谛时”：“后得”就是所谓的小中观。在后得中观，即菩萨出定的境界中，二谛可以分开安立。因为这时有分别念了，因此就有戏论，有戏论就有游舞。

“二谛各自之正量”：在二谛分开时，各自有各自的正

量。胜义谛有胜义谛的观察量，世俗谛有世俗谛的观察量。胜义谛以胜义谛的观察量成立，世俗谛是以世俗谛的观察量成立。各自有各自的正量，各自以各自的正量而成立，所以都是事实存在的。

这时和入定时不一样。此时是心识中观，是有分别的意识境界与范畴，所以可以这样分别。二谛在各自的位置上事实存在，因为各自都有各自的正量，他们依各自的正量而成立、存在。

“所衡量之诸破立，均为破斥各邪见”：通过各自的正量对这些法进行衡量、破立，都能够破除各自的一些邪见。

当我们通过世俗谛的观察量去观察、抉择时，通过教证、理证，能破除世俗谛上的一些邪见，如认为没有因果、轮回，没有前世、来世，视诸法为恒常等，也能够建立起相信因果等正见。

我们通过胜义谛的观察量，能将万法抉择为空、无实有、无真有。虽然所抉择的不是远离一切戏论的大空性，但也可以抉择一个无实有的空性，所以也可以破除有法，即破视诸法为实有的邪见。

因此，二谛各自有各自的正量，以这些正量去衡量时，都能够破除邪见、安立正见，也可以建立自宗。

“因为本性中无有，任何破立承认故”：在诸法的究竟实相当中，没有任何破立，既没有所破，也没有所立，也没有承认或不承认等这些分别，所以没有任何承许。

在后得中观上有承认，但在入定中观上没有承认；暂时有承认，但究竟上没有承认。因为入定中观讲的是诸法最究竟的本性、实相，在这上面是没有破立的。因为没有任何的

戏论法，没有任何的分别念，所以没有所破，也没有所立。没有所谓的承认，也没有所谓的不承认，一切戏论法都息灭，所以没有任何承许。

实相本性中二谛，亦不偏于任何方，
无论如何二承认，亦无真实成立故。

“实相本性中二谛，亦不偏于任何方”：在诸法最究竟的实相、本性当中，不偏于胜义谛和世俗谛二谛的任何一方。比如，胜义谛上是“空、无”，“空、无”不会偏向于无边；世俗谛上是“现、有”，“显现、有”不会偏向于有边。既不偏向于无边也不偏向于有边，空性本身就远离了无边，显现本身就远离了有边。

如同宗喀巴大师在《三主要道论》里所讲的，胜义谛空性本身已经远离了无边，世俗谛显现本身就破除了有边。这个空不是我们所谓的“无”或“空”，它是远离了空边、无边的一个空。这个显现不是有无之间的“有”，它是超越我们所谓的“有”，因此显现它本身就超越了有边。可见，空性不是无，显现也不是有。若显现不是有，那么是不是无？也不是无。若空性不是无，那么是不是又变成有了？不是。因为现在在我们的言思上只能这样轮番地破除和抉择空，但是应成派究竟自宗是没有承许的。应成派不承许，没有承许。说它不是无，即在远离无边时，没有承许有，没有落入有边；说它不是有，没有承许这个无时，没有落入无边。但按我们世俗的思想，若不是无，就肯定是有；若不是有，就肯定是无。但在抉择大空性时，没有承许。在根本慧定面前，一切戏论都是息灭的，没有这些边。虽然我们现在只能轮番地抉

择，不能一下子将四边、八边都抉择为空，但是只要不承许就可以了。即不是无变成有，也不是有变成无，它是不偏向于任何一边的。

“无论如何二承认，亦无真实成立故”：二谛不是在究竟的实相上安立的，而是暂时安立的，所以它是不可靠的，是经不起观察的。因为在诸法的究竟实义上，没有二谛的分别，没有任何的边法或戏论。

有承认与无承认，亦是仅就现相言，
暂时二者分别言，真实互不相违故。

在现相上、在名言上，可以分别“有承认”、“无承认”。在实相上、在根本慧定面前，没有“有承认”、“无承认”的这些分别。在诸法的实相本义上，任何分别都不存在。所以，“有”“无”的承认都是就现相而言的。

辛二、观待之法非为究竟实相：

无堪观察等过失，有实法与无实法，
不堪观察终一致，暂时观待仅假立。

“无堪观察等过失”：没有堪忍观察、经得起观察的过失。

“有实法与无实法，不堪观察终一致”：有实法就是显现，无实法就是空性。二谛分开以后，无论是显现还是空性，都是经不起观察的，一观察都无成立，所以最终都是一致的。

“暂时观待仅假立”：二者都是暂时互相观待而安立的。比如，观待有而安立无，观待无而安立有。观待显现，安立

空性；观待空性，安立显现。

未经观察共称有，即是现相非实相。
观察无实之理智，所见许为实相义，
观待世俗为胜义，观待究竟假胜义。

“未经观察共称有，即是现相非实相”：若不经过观察，有无、是非等都能成立，但这是现相，不是实相。虽然在诸法的实相上没有，但在显现上、名言上有。在实相上没有这些分别念，没有这样的戏论法。

“观察无实之理智，所见许为实相义”：在万法抉择为空的理论和智慧面前，其所见是能够成立的，可以承许为暂时的实相义。暂时而言，我们可以将显现和空性分开，将世俗谛和胜义谛分开。在世俗谛上有，在胜义谛上无。

说在胜义谛上无的时候，也是以理证、智慧抉择的，它在理证和智慧面前是成立的。因此暂时可以说这个单空也是实相。

“观待世俗为胜义”：但这个胜义谛是观待世俗谛而成立的，若不观待世俗谛，它不能成为胜义谛。因为究竟的胜义上是没有分别的。若将二谛分开，这个胜义谛也是暂时的胜义谛，是一个单空而已，它根本不可能成为究竟实义上的胜义谛。

“观待究竟假胜义”：这样的胜义谛和究竟实相的胜义谛相比，它是假实相，不是究竟的实相。因为它没有远离戏论，有、无，是、非等这些边法都是戏论，而这个胜义谛没有远离“无”之戏论，所以不是诸法究竟的实相。因此若从诸法究竟实相的角度而言，它根本不是真正的胜义谛，而是

一个假胜义谛。

后得中观将二谛分开安立，此时所承许的胜义谛是假胜义谛，不是真胜义谛。它暂时观待世俗而成为胜义谛，但若观待究竟的胜义实相，它是假胜义谛，根本不是究竟的胜义谛。

辛三、承许胜义世俗异体一体皆有过失：

实相现相若互违，有二谛异四过失，
实相现相非他体，有二谛一四过失。

在胜义谛上，若实相和现相二者是“异”（多体），会有四大过失；在世俗谛上，若实相和现相二者是“一”（一体），也会有四大过失。此处所说的“一”和“异”，分别指“一”和“多”之间的“一”、“一”和“异”之间的“异”。

我们有时也说二谛不二、二谛双运，这时的“一”是形容不二双运的真理，不是“一”和“异”（“多”）之间的“一”。但是如他宗所说的在各自位置上存在的二谛，他们统统都属于言思的范畴，没有远离分别，因此二者是“一”或“异”都是错误的。

在胜义谛上，若二谛是分开或多体，会有如下四大过失。

第一，胜义谛非世俗谛之本性。胜义谛是空性，它是属于世俗谛现法的本性。若二者是多体，则空性胜义谛就不能是显现世俗谛的本性。如同柱子不是宝瓶的本性，宝瓶更不是柱子的本性，它们不是法和法性的关系。

空性和显现是法和法性，显现是法，空性是法性，胜义谛空性是世俗谛显现的本性。二谛若是实实在在存在，那就

是两个法，是多体。就如同柱子和宝瓶一样，柱子根本不可能成为宝瓶的本性，宝瓶也不可能成为柱子的本性。这样事实存在的两个物质、两个法，互相不能成为法和法性。同样，显现和空性也不能成为法和法性，因为它们是实实在在存在的两种法、两种东西。

第二，证悟胜义谛时也不能涅槃。当见到了诸法的本性、空性，证悟了此实相、真理时，应该是趋入涅槃。但若世俗谛和胜义谛二者在各自的位置上互不干涉地独立存在，那么所证悟的是单独、独立的胜义谛，而世俗谛还是在自己的位置上实实在在存在着，二者没有关系。若世俗还是那样存在，那轮回也仍旧存在。若没有息灭轮回，就不可能趋入涅槃。轮回和涅槃不能在一个人的相续当中同时示现。若是涅槃就不能是轮回，若是轮回就不能是涅槃。所以虽然证悟胜义谛了，也不能趋入涅槃。

第三，证悟胜义谛也不能断除贪嗔等烦恼。当证悟胜义谛空性时，此空性和显现是没有关系的，因为世俗谛和胜义谛是各自独立存在的多体。虽然你见到了空性胜义谛，但是世俗谛这些现法仍然事实存在，对这些现法的执著也事实存在，由此所产生的烦恼就无法息灭。若烦恼没有息灭，业不可能结束，轮回也不可能结束。可见，现法若是独立存在，对它们的执著也仍然会存在，贪嗔痴等烦恼仍然能够生起。所以即使见空性胜义谛了，也没有意义，因为它降伏不了烦恼，断不了烦恼。

第四，世俗谛这些显现法的本性、空性应该视为胜义谛。但若现在它们的本性不是胜义谛，胜义谛就不存在了。因为世俗谛的本性空性不是胜义谛，除此以外你找不到胜义谛，

所以就没有胜义谛了。

在世俗谛上，若二谛是一体的，也会有四大过失。

第一，既然在胜义谛上诸法平等，没有分别，那么世俗谛与胜义谛二者是一体的，这样在世俗谛上的这些法也应平等、无分别。但若在世俗谛上，善恶、好坏、生死、增减等这些分别都没有了，那么胜义谛怎么建立？因果怎能成立？怎样取舍因果？统统都是不成立的。

第二，我们凡夫、众生以世俗谛的这些显现法而产生烦恼，如贪心、嗔恨心、嫉妒心、傲慢心等。同样，以胜义谛也应该产生烦恼。而胜义谛应该是断除、息灭烦恼的，若它们是一体的，那么以世俗谛能产生烦恼，同样以胜义谛也应产生烦恼，那么胜义谛就是产生烦恼的因素，它根本不是断烦恼的因素。

第三，世俗谛这些显现法是我们身语意的行境，同样，胜义谛也应该是身语意的行境，因为它们两个是一体的。若世俗谛和胜义谛是一体的，世俗谛是我们见闻觉知的对境，胜义谛也应该是我们见闻觉知的对境。我们也随时都能够碰到、见到、想到胜义谛。在世俗谛上我们可以有思想、可以去表达，那么在胜义谛上我们也可以有思想、可以去表达。

第四，世俗谛的这些显现法无需通过修行，就能够轻而易举地得到，随时都可以接触到。同样，胜义谛也不需要通过修行，就能轻而易举地见到，随时都可以接触。若是这样，修道就无意义了。那么那些圣者通过那么漫长的时间，经历了那么多苦难，修持圣道，都成为无有意义了。

二谛在胜义谛上若是多体，则有四大过失；二谛在世俗谛上若是一体，也有四大过失。若是二谛在各自的位置上事

实存在，二者无法能够双运，在此前提下才会产生这些过失，否则不会有这些过失的。其实在真正的胜义谛上，在菩萨的根本慧定前，二谛双运，息灭一切分别和戏论。承认与不承认、破立、胜义谛和世俗谛、显现和空性等都不成立。

经过仔细分析，大家现在应该明白什么是空性，什么是大中观，之前是不会明白的。很多人早就会说“中观”、“空性”，但只是会说一个名称而已，根本没有明白和通达其意义。

中观有大中观、小中观，空性有单空和远离一切戏论的大空性，这都是有差别的。学习中观是有必要的，学习《定解宝灯论》也非常有必要。这不是在学理论或一些知识，所学修的都是我们的自性，即我们自己。这些都是修行中必不可少的，都是我们成就的要诀。大家不要认为：“这是理论知识，我学不学都行，我明白不明白都行，我就一心念佛或者修加行就可以了”。若没有这些理论知识，没有这些甚深的教理，没有这些正见，你怎么念佛，怎么修加行啊？

比如，“万法皆空，因果不空。”只有你真正懂得了空性、明白了空性，才会明白什么是“缘起”、什么是“因果”，之前是不会明白的。所以大家对此要重视起来，这些都是有必要的。若没有必要，和解脱、成就无关，我也不可能在这里苦口婆心地为大家讲解。

你们都是在口头上会说中观、空性，真正要做到不是很容易的！以前你们的理论和实修都不够细致，不够系统。理论上似懂非懂，似乎懂得很多，其实根本没有懂。修行上也是如此，根本没有基础，学得不系统，修也不按次第，就是盲修瞎炼，不会有任何的结果。你们对照一下自己，学了这

么多年，修了这么多年，烦恼、习气却越来越重，越来越不相信因果、轮回，还找很多借口、理由去造业。现在你是有很多理由和借口，但在将来遭受果报时，看你的这些理由、借口还好用吗？信佛就要信因果，学佛就要学因果；懂因果了就懂佛法了，信因果了就信佛法了。之前都是没有信，没有懂。不懂因果就等于不懂佛法，不信因果就等于不信佛法，不取舍因果就等于不修持佛法。若是这样，即使你每天都在上早晚课，念这部经、诵那部经，都没有用。

因果是一个自然规律，无论你信佛不信佛，学佛不学佛，还是你学修如法不如法，它都给你记得一清二楚，丝毫不爽。如是因、如是果，自造自受。造恶业就是造恶业了，都记在阿赖耶当中了，无论你以什么身份、什么名义造作的，将来都要遭受果报，这叫因果不虚。同样你修善了，也是如此，也都记在阿赖耶识当中，谁也抹不掉，谁也偷不走，到时你就可以享受福报，这叫因果。

大家要相信因果。为什么你们一会儿觉得明白，一会儿又犯糊涂，在面对一点点对境时，就受不了了，贪心、嗔恨心、妒嫉心、傲慢心样样都出来了，甚至无法控制而爆发了？因为你们没有认识到这些都是假的。别人给你一个笑容，假的；说了几句温暖的话，假的；在最困难的时候给你照顾，假的……没有永恒的，别糊涂。什么叫感情？感情是在那种特别迷茫、愚痴的状态当中建立起来的，它是最不可靠的。

大家得人身不容易，遇到佛法不容易，浪费了珍宝般的人身，浪费了学佛修行、解脱成佛的机缘和条件，这是你自己最大的损失，别人没有损失。将来还要在地狱里遭受痛苦，出苦无期。所以大家要稳重一点，好好珍惜，别错过！任何

时候都要以正知正见守护自己的三门，不要糊涂！

辛四、依此破除其他邪见：

依此当知佛众生，亦是实相现相别，
于此许为因果者，乃是小乘之观点。

“依此当知佛众生，亦是实相现相别”：“依此”指依现相和实相的理证。现相和实相不一致时，是世间法，此时是凡夫；现相和实相最终同一时，是出世间法，此时是佛。依据这些理证，知道佛和众生实际就是实相和现相的差别。实相上是佛，现相上是众生，二者是法和法性的关系。[44]

二谛的定义及安立方式有所不同，可以分为现空二谛和现实二谛。现空二谛，即属于空性的都是胜义谛，清净或不清净的显现都是世俗谛。现实二谛，即实相和现相同一的属于胜义谛，实相和现相不同一的都属于世俗谛。

此处主要讲佛和众生是实相和现相的关系，佛是实相，凡夫是现相。从实相的角度而言，佛的智慧及其功德都是本具的，众生本性都是清净的，即本性就是佛，佛的功德、智慧和福德当下就是圆满的。但在现相上众生还不是佛，在显现上还是迷乱的，还有轮回的痛苦。这不是他们的本性，只是一个显现。因为有业障遮蔽，没有显现出本具的功德、福德。在这里主要承许的是众生都有佛性，都具有如来的智慧和德相。

“于此许为因果者，乃是小乘之观点”：小乘的观点认为，众生和佛就是因果关系，众生修道，最后成佛，所以众

[44] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十八讲。

生是佛的因，佛是众生的果。如格鲁派、萨迦派等很多其他宗派虽然讲的是大乘佛法，持的是中观应成派的观点，但他们认为众生也有佛性，可不是真正的五智和五身，不具有如来的智慧和德相，只是一个种子、本能而已。这种观点和小乘的观点相似。大乘里有不同的观点，在讲如来藏时，尤其是密宗主要强调这些，承许众生本来就具有佛无漏的功德和智慧。

自宗和其他宗派虽然都讲中观应成派的教义，但所持的观点有所不同。

自宗认为，众生的佛性、如来藏当中具有佛无漏的功德和智慧，如十力、四无畏、十八种不共同功德等。“如来藏”指隐藏的意思，就是因为这些功德以隐蔽的方式存在，它不是显现的。因为现在无法显现，所以才叫如来藏；若是显现出来时，就不是“如来藏”，而是“如来”。众生本来就是佛，但为什么不显现佛的功德和智慧？就是因为有业障。本具的这些功德和智慧都因业障遮蔽而无法显现，所以叫如来藏。佛的无漏功德和智慧都是本具的，在现相上是众生，但在实相上、本性上都是清净的，都具有如来的智慧和德相。佛和众生就是实相和现相上的差别和关系。

他宗认为，佛的无漏的功德和智慧不是本具的。虽然众生都有佛性，但它只是一个能量或者种子而已，不是以不增不减的方式存在的真正的功德和智慧。他们认为，第一，若是这些功德本来就具有，那么众生精进修行、修道就没有意义；第二，如果众生具有佛的智慧和德相，为什么不显现？第三，如果众生具有佛的功德和福德，也就是在因上就有了果，就存在着因没有起到作用、因地有果、果不靠因而生等

很多过失。

他宗认为众生和佛是因和果的关系，即具有佛性的一般的众生，通过修行最后才能成佛。正因为本来有佛性，所以最后成道时，佛的这些功德、智慧才会突然生出来。自宗不承认这种观点。因为若是这样，佛的智慧和功德就变成了有为法，因为都是新产生的，新产生的就是靠因缘而生，靠因缘的东西就是无常法，那么佛也就是无常法了，这样佛的功德就成为有漏的，而不是无漏的，所以这种观点不应理，自宗是不承认的。

自宗认为佛的无漏功德和智慧都是本具的，所以是恒常的。恒常也不是常和无常之间的“常”，而是远离恒常与无常的一个“恒常”，是远离言思的。而一般的恒常、无常都是言思的范畴，但现在我们只能这样形容、表达。本具的、当初原本的状态因被业障遮蔽而无法显现，通过修行使业障消除，令本具的光明、状态或功德自然显现，这叫成佛。

所谓成佛，并非是具有佛性、善根的人通过修行、消业、积福，最终突然产生这些功德、智慧。这些功德、智慧若不是本具的而是突然而来的，那就是靠因缘而生；靠因缘的就是有为法，有为法就是有漏法，有漏法就不是无漏的。这是小乘的观点。其实小乘很多的观点都是不成熟的，只是暂时安立的，是不究竟的。若在此处也持这种观点，那就和小乘是一样的。

关于了义和不了义。小乘与大乘相比，若二者在观点上看似有冲突，那是因为小乘的观点是不了义的，大乘的观点是了义的。显宗与密宗也是同样，二者观点看似有冲突，也是因为显宗里所讲的观点是不了义的，而密宗的观点是了义

的。他们的境界和层次也是一个比一个高，一个比一个究竟，一个比一个接近最究竟的实义。佛讲这些不了义的法是为了众生，若是讲最究竟的了义法，很多众生的根基没有达到这个层次，他们无法接受这些法。所以佛根据众生的不同根基与意乐，讲了很多不了义的法。这不是欺骗众生，而是众生暂时需要这样的引导，这是佛救度众生，摄受众生的方法，所以佛讲了很多不同的法门，很多了义、不了义的法。

所以小乘持这种不了义的观点不能说是错误的，因为那是当时针对小乘根基的众生而宣讲的，当时他们就要那样修。但在此处持这种观点，那就是错误的。此处是讲大乘，尤其是讲大乘中观，承许应成派的观点时，若你还持小乘观点，那就是错误的，因为所针对的众生的根基不是小乘根基。

不许实相与现相，为一体与异体故，

自宗不承许实相和现相任何时候都是一体或异体的。若任何时候都是一体的，有很多过失；若任何时候都是多体的，也有过失。

众生是佛当显现，正道修行无意义，
因中有果承认等，理证妨害皆无有。

他宗担心：第一，若如来的智慧德相是本具的，众生当下就应该成佛了。既然是本自具足，以不增不减的方式存在，那么众生当下就是佛了，因此也就没有轮回，没有众生了。第二，若是众生本来就具有佛的功德和智慧，即我们所求的、所要达到的目的和所要成就的果位本来就有，那么修道就无意义了，消业、积福、经历三大阿僧祇劫的苦修等都没有意

义，因为都已经是本具的了。第三，若因地就有果地的这些功德和智慧，那么就有“因中有果”的过患。我们吃大米的时候岂不就在吃不净粪了？

他们认为众生有佛性，否则肯定成不了佛。如同柱子成不了佛，水不能变成火，因为没有热性；火不能变成水，因为没有湿性。众生若没有佛性，就不能成佛了。虽然众生有佛性，但是还没具有佛的功德和智慧。所具有的佛性就是一个能量、种子而已，不是真正的功德和智慧。

自宗不会有这些过失，因为我们既不承许实相和现相一体，也不承许二者多体。

第一，众生皆有佛性，本来就具有佛的功德和智慧，但因为有业障遮蔽，所以这些本具的功德和智慧无法显现出来。如同天空被云层遮蔽而暂时显现不出来一样，不是天空不灿烂，而是有云的缘故。第二，修道是否会无意义？比如，佛祖释迦牟尼佛经历了三大阿僧祇劫的修炼，会不会是无意义的？不会的。因为众生有罪障，如业障、烦恼障、所知障、习气障，修道就是为了遣除这些障碍。如同想见到灿烂的天空，就要想尽一切办法扫除云彩，云散掉了，灿烂的天空自然就会显现一样。我们想令本具的这些功德和智慧得以显现，就要遣除罪障。业障、烦恼障障碍解脱，所知障、习气障障碍成佛。当把这些障碍去掉了，本具的功德和智慧自然就显现，那时就解脱、成佛了。可见修道是有意义的，不是徒劳无益。若是不修道，就无法遣除障碍；若不遣除障碍，就无法得到这些功德和智慧，无法令本具的功德和智慧得以显现。

第三，不会存在因中有果等过失。我们根本没有承许二

者是因和果的关系，即众生为因，佛为果。佛和众生是现相和实相的差别，不是因和果的关系，所以也就没有这个过失。

总之，我们不必担忧这些过失会落到自己的头上。因为我们自宗的观点都是以正确的教证、理证而安立的，不是随随便便安立的。因此不存在理证方面的妨害，不会有这些过失。

佛和众生之间的关系就是如此，当这些罪障清净无余时就是佛。我们经常讲，修行的过程不离消业，不离忏悔。这个说法也是有依据的，不是随便说的。我们还没有解脱，没有成佛，就是因为有罪障。众生本来就是佛，一切本来就是清净、圆满的，不清净、不圆满就是我们自己的罪障。罪障是总称，它包括业障、烦恼障、所知障、习气障等所有的障碍。是这些障碍造成了不清净、不圆满，导致了一切烦恼、痛苦与不吉祥。

若是真想解脱、成佛，就要遣除这些罪障，就要消业、忏悔。这些圆满的功德和智慧、大神通和大神变等，都是本具的，本来就有，所以不用再去向外求，再去寻找。没有得到是因为被业障等这些罪障遮蔽了，所以它们无法显现出来。所以现在最重要的就是要遣除罪障，好好地忏悔。金刚萨埵除障法是遣除罪障最殊胜的方法，是忏悔的一种方式。所以我们修金刚萨埵除障法忏除罪障，这是最重要的。修金刚萨埵除障法，不仅能遣除业障，还能遣除烦恼障、所知障、习气障等一切障碍。大家一定要明白这个道理。

实相虽然为如是，然为障蔽不显现，
是故应当勤修道，此乃自他所共许。

“实相虽然为如是”：实相上，都是清净的、圆满的，都是本具的。

“然为障蔽不显现，是故应当勤修道”：因为有障碍遮蔽，所以无法显现。实相上是本具的，但是被障碍遮蔽了，所以没有显现。应该勤奋、精进地修资粮道、加行道、见道、修道。“勤修道”就是要勤奋、精进，要努力、刻苦。修道就是为了遣除障碍。若障碍没有了，本具的光明、本具的这些功德自然显现，此时和佛无二无别。

“此乃自他所共许”：为了遣除障碍而精勤修道，这是自他宗所共同承许的。

在实相上，自他宗有差别。他们认为实相上没有这些功德、智慧，而自宗认为在实相上这些功德和智慧是本具的。他宗也认为众生都有佛性，都能成佛。有佛性就一定能成佛，为了成佛就要遣除这些障碍，因此要精进修道。精进修行是为了铲除这些障碍，铲除了障碍就能够成就、成佛，这时这些智慧和功德就会产生，就会觉悟。若不遣除这些障碍，就无法能够产生这些功德和智慧。而自宗认为这些智慧和功德是本具的，通过精进修道能够让它显现出来，而不是产生出来。若不遣除这些障碍，就无法显现这些本具的功德和智慧。这是二者的不同之处。

他宗为什么不敢承许佛的功德和智慧都是本具的，在佛性当中本具，在佛性当中就有？他们就是担心存在那些过失。自宗认为不会有这些理证的妨害，不会有这些过失。如果功德和智慧是在最后突然产生的，就成为依因缘而生的法，就成为有为法了。这个过失非常大，所以自宗不承许这个观点。

戊三（依二谛分别抉择之理）分四：一、真实抉择；二、以此理宣说显密共同要点；三、故对名同义异者须善加辨别之理。

己一（真实抉择）分五：一、阐述彼之要义；二、宣说诸经论一切破立之理互不相违；三、遣除二力同等之争论；四、宣说分开二谛之必要；五、结彼之义。

庚一、阐述彼之要义：

二谛互不相违故，有无承认怎相违？
亦非互为一体故，安立有无二承认。

“二谛互不相违故，有无承认怎相违”：“有无承认”指“世俗上有”与“胜义上无”的承认。世俗谛和胜义谛二谛暂时不相违。站在菩萨出定的境界里讲，二谛是可以分开的，各自都可以成立，这时的二谛互不相违。正因为如此，若承许胜义上无、世俗上有，暂时可以说是应理的，是可以成立的。

因为它们两个是妙慧的所见，即两个正量的所见，所以互不相违。以胜义谛的观察量去观察时，诸法都是空的，不是实有的。这在胜义谛的观察量面前是成立的，是以胜义量而安立的。若以世俗谛的观察量（如观现世量）去观察，无论是因法还是果法，都是事实存在的。这些法在无损害的六根识面前无欺存在，所以这时可以说都是有，这是以世俗谛观察量而安立的。这两个都是正量，世俗谛和胜义谛是以这两种正量而安立的，所以各自互不相违。

“亦非互为一体故，安立有无二承认”：因为这时二谛分开了，二者不是一体的缘故，所以可以承认世俗上有，胜义上无，都是可以成立的。

乃至二谛分别现，有此执著之心前，
彼二力量永相同，不能断定有承认。

世俗谛和胜义谛二谛是分别显现的，在这样一个执著心、分别心面前，二谛是分别执著的，此二谛的力量永远是相同的。这时不能断定地说“是有承认，不是无承认”。

二谛分开安立时，都是一样的，对这二者不能取一舍一。若认为“是有的，不是无的”或者“是无的，不是有的”，这都是错误的。有、无同样存在，都有各自的正量，都是以各自的正量而安立的，所以有和无都是一样的。

二谛分开时，在这样的分别心面前，二谛肯定是分别显现的。在这样分别执著的境界或状态当中，二谛都是一样的存在。若只承许其中一个存在，另一个不存在，这是错误的。一些前代大德认为“是无，不是有”，任何时候都是无。若在二谛分开时也承许是无，这是错误的。后代一些大德认为，任何时候都是有。那么若在此时也断定地承许“不是无，是有”，这也是错误的。

二谛有不分时，也有分开时。在分别念面前，在分别、执著的状态当中，二谛都是这样分别显现、分别成立的，各自都是以自己的正量而安立的，所以都是存在的。

谓无实空之定解，谓有现分之定解，
二量轮番衡量时，各得见义称二谛。

“谓无实空之定解”：“无”是实空，不是实有。空性是通过理证而安立的，以正量观察后得到的见解，所以是“定解”，即有正量的意思。

“谓有现分之定解”：“有”就是显现、现分。显现也是靠理证而安立的，也是靠正量所得的。

空性和显现暂时都是有定解的，即都有可靠的依据，都是有正量的。世俗谛有世俗谛的正量，胜义谛有胜义谛的正量。空性是以正量所得，显现也是以正量所得。世俗谛、名言上的这些法都是无有损害的六根识所见，这些六根识是正量，这些法暂时在它们面前是无欺的，所以必须得成立。胜义谛是在胜义谛的观察量面前成立的。如以缘起因、离一多因等这些观察量去观察时，都是无实有、空性的。可见二谛都是以正量所得，所以都是“有定解”的。

“二量轮番衡量时，各得见义称二谛”：“轮番衡量”指不是同时衡量。二量轮番衡量时，所得出的结论都不一样，二谛就是这样建立的。

比如，当我们的眼根识或意根识执取柱子时，在我们的眼根识或意根识面前，这个柱子是事实存在的。通过眼根识的信息，意根识就知道了，我们去找柱子时就能找到，拿它来做什么都可以，它是有实际作用的。这时是以我们的眼根识或意根识而衡量的。但若以缘起因或离一多因等胜义谛的观察量去观察时，柱子不存在，没有实成，不是实有，找不到它事实的体质，找不到实实在在的柱子。

在我们的眼根识前，宝瓶、柱子是无欺的，宝瓶可以灌水，柱子可以盖房子。我们凭它们的信息去找就能找到，这时就是世俗谛，暂时是无欺的。以胜义谛的观察量去观察时，

无论是宝瓶还是柱子，都不是实有、真有，都是空性的。这时以胜义谛观察量观察，就得到了这样的意义。

彼二非一异体故，取一舍一不应理，
依靠观察二谛慧，分析各自而承认，

“彼二非一异体故，取一舍一不应理”：二谛既不是一体也不是异体，所以不能取一舍一。若取有舍无，不是无而是有，或取无舍有，不是有而是无，这都是不应理的。

“依靠观察二谛慧，分析各自而承认”：二谛都有各自的能见智慧。以各自的能见智慧分析时，二谛各自都是成立的。在名言上或世俗谛上，当二谛分开时，是这样承许的。

如得究竟法身时，一切心与心所法，
名言之中称灭尽，胜义之中灭亦无。

“心与心所法”，心是主，心所法是辅，二者有主和辅的差别，其实都是心。当真正获得最究竟的法身时，即达到最究竟胜义谛时，一切分别念、一切心之显现都会灭尽，所谓的“灭尽”是观待名言而安立的，在名言上可以这样称呼。在胜义之中，没有灭不灭之分。这个时候，在法界当中，心与心所法都不存在，一切分别念都不存在，所以也没有什么可灭尽。

庚二、宣说诸经论一切破立之理互不相违：

所有佛经论典中，所说一切诸破立，
有者观待胜义许，有者则就世俗言。

佛经是佛所说的法，论典是印藏大德高僧们所讲、所著

的。在佛经和论典中，有很多破除和安立，破除他宗观点，安立自宗的宗义。有的说无、空，这是观待胜义谛而承许的；有的则讲因果不虚、轮回过患、无常等，这是观待世俗谛而承许的，是站在世俗谛、名言的角度而讲的。

倘若唯从胜义言，道佛众生等均无，
然不观待世俗谛，彼一不能独自成。
虽无轮涅诸现分，现量成立显现故。

“倘若唯从胜义言，道佛众生等均无”：如果仅仅站在胜义角度来讲，道、果、众生、佛、因果、轮回都不存在。禅宗的教言里有这种说法，密宗大圆满窍诀里也有这种说法，但这只是在胜义谛的角度来讲的。

“然不观待世俗谛，彼一不能独自成”：但若不观待世俗谛，单独、独立自主的胜义谛是不成立的，否则就是断灭法。站在胜义谛的角度是这样说的，但这是观待世俗谛而言的。空性是通过显现而体现的，而显现（缘起）是通过空性而体现的。我们现在不懂因果，不懂空性，更不懂缘起，所以所说的有无是非都是实成，都是错误的。

这些抉择以及破立，都是为我们辩论的，是为我们而破立的，为我们而抉择的，我们现在都是错误的。缘起必须通过空性体现出来，观待空性而讲缘起，观待缘起而讲空性。讲缘起时不离空性，讲空性时不离缘起。讲世俗谛时不离胜义谛，讲胜义谛时不离世俗谛，因为都是相观待而言的。

以前有一个人是很相信因果的，后来听一位上师讲中观或讲大圆满时，以为没有因，也没有果。他回家以后，逮着一只羊就杀了，然后说“没有我这样的能杀，也没有我所杀。”

若仅站在胜义谛的角度来讲，因果、轮回、佛、众生、道、果都是不存在的。但不能这样单独自主而成立，还必须要观待世俗谛。“万法皆空，因果不空”，从空性的角度来讲没有能杀、所杀，在胜义谛上不存在，但在世俗谛上是存在的，在世俗谛上还有因果。“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”一切法都是这样的。《心经》里虽然讲的是五蕴，但它包括所有的法。所以缘法都不离空性，空性也不离这些缘法。

现在很多人修禅宗、修大圆满，认为我所修的法已经超越了因果，在我的境界里没有因，没有果，然后就随便造业，杀盗淫妄酒什么都做。若你真有那么高的境界，那你就不吃饭、不喝水熬几天，若是熬得住，也许达到了那种无所见或无有的境界了。谁吃呀？吃什么呀？谁喝呀？喝什么呀？这不是什么也没有了嘛。真是可怜！在你将来遭受果报时，看看有没有因果！

不敢讲高深的法，就是怕误导众生，众生领悟不到，反而容易修偏。有些人听到《大圆满愿文》讲“寻觅修行自己徒劳因”，“缘法修习延误入樊笼”，就懈怠了，认为勤奋精进地修行是徒劳因，我就不用勤修了；修这些相上的法是入樊笼，我就直接坐就行了。这样就很容易修偏。

“虽无轮涅诸现分，现量成立显现故”：在世俗谛、名言上，这些法都是事实存在的。在胜义谛上，没有轮回，没有涅槃，没有佛众生；但在现分上，这些法都是我们亲自见到的、亲身体会的。不吃饭会饿，吃饭了能饱；打了就疼，骂了就难受。无论是因果还是轮回，都是通过教证、理证而能够正确安立的。

仅仅站在空性的角度讲是空的，但这是观待世俗谛而言的。“空性”和“空”不一样，空性就是性空，性空不是法本身空，是法之自性空。法之自性空和法本身空还不一样。但这个分得不能太清，否则就和格鲁派的观点一样了，怕有过失。但我们现在可以这样讲，和他们不一样。

若从名言量而言，道佛众生等说有，
然不观待胜义谛，彼一独自不能成，
虽有然而不成立，以量观察决定故。

“若从名言量而言，道佛众生等说有”：若仅仅站在名言、观现世量的角度讲，佛、众生、因果、轮回都是“有”。“有”是因缘和合的有，是因缘和合而生，因缘和合而灭，生灭都是因缘和合的一个法，它是空性的。

“然不观待胜义谛，彼一独自不能成”：若不观待胜义谛空性而独自能成立，那就是实成法了，不是缘起法。但这个世界上若有一个实成法，就会断灭一切法。

无论是胜义谛还是世俗谛，都是观待而成立的法。胜义谛空性观待世俗谛显现，世俗谛显现观待胜义谛空性，二谛互相观待才能够体现自己的本质。空性不是一个单空，它不离显现；显现不是单独的一个有、实成的，它不离空性。

“虽有然而不成立，以量观察决定故”：诸法显而无自性，显现上有，但通过胜义谛观察量去观察时，找不到一个实相，所以这些显现在胜义谛观察量面前不成立，在这些智慧面前没有。“量”是智慧的意思，以智慧观察时，可以决定无。因此有也不能单独成立，无也不能单独成立，互相要观待成立。

是故何时此二谛，一有一无不应理。

因此任何时候抉择二谛，若一个是有，一个是无，都是不合理的。如胜义谛有，世俗谛无；或世俗谛有，胜义谛无，这都是不应理的。

所以中观前代大德说任何时候都无，后代大德说任何时候都有，这些观点都是不应理的，都不成立。二谛双运，不能单独取一个舍掉另一个，这样肯定是错误的。

后得中观是站在菩萨出定的角度去分析的，这时是有分别的，所以二谛可以分开，通过各自的正量而成立；而在菩萨入定时，没有分别，二谛不能分。[45]

在菩萨出定的状态和境界当中，二谛可以分开。但二谛不是一有一无，都是真实存在的。二者都是通过理证、智慧、以各自的正量而安立，即若都是站在自己的位置上去思维，二者都是合理的，都是无欺的，都是一样，力量等同，互相没有任何妨碍地存在。这时不能有取舍，比如，对有无、空性和显现等，不能取一舍一，承认其一而不承认另一个。前代的一些大德认为，这时也无有承许。因为他们注重胜义谛，胜义谛上无就等于无，而名言上有却不等于有。因此认为任何时候都是无。但这个观点是错误的。

后代很多大德认为任何时候都承许有，因为他们着重世间现法，着重世俗谛，在胜义上无、空不等于无，柱子、宝瓶等这些法是有，所以他们承许任何时候都有承许，这个观点也是错误的。

自宗观点认为二谛同一存在，若不存在，就没法双运，

---

[45] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第三十九讲。

无法成立双运中观，也无法生起双运智慧。这是很大的一个问题，与真正证悟有直接关系。二谛是要双运的，若只有其中之一，无法双运；若要产生二谛双运的智慧，就要了知或证悟双运、不二。但如果只有其中之一，也无法能够产生双运智慧、正见。所以这是很关键的一个话题，也是一个真理。

庚三、遣除二力同等之争论：

若谓二者力同等，真实有实成不空。

“二者力同等”指二谛互不妨碍地在各自的位置上如实地成立，这时二谛没有取舍，二者力量同等存在：若是有，都有；若是无，都无。以显现抉择空性，从空性中直接显现，空性是显现的自性、本性，二者是法和法性的关系。但二者也是在各自的正量面前共同存在的。若是二谛在各自的位置上真实存在，那会不会变成了实成法而不是空性了呢？不会如此。因为自宗在抉择后得中观时，二谛分开安立，这时二谛在各自的位置上事实存在。自宗是在名言上、世俗谛上这样承许的，并非在胜义谛上这样承许。

若以胜义谛的观察量观察，都是经不起观察的。胜义谛有暂时的胜义谛和究竟的胜义谛。暂时的胜义谛是实有空、单空，观待暂时的名言谛而言，它是胜义谛；但是观待最究竟的胜义谛，它根本不是一个真正的胜义谛，而是相似的胜义谛、假胜义谛。比如，和菩萨入定的境界或根本慧定的所见相比，它就变成了世俗谛。

但我们自宗的承许不是在胜义谛的观察量面前承认的，而是在后得中观时，即是在世俗谛上这样承许的，所以不会

有这个过失。若是在胜义谛的观察量面前承许，那肯定会变成实成法；若是在抉择远离一切戏论的大空性时这样承许，也会变成实成法。

二者自性均不成，二者对境非不同，
彼现本体空性故，怎会成为不空耶？

“二者自性均不成”：“二者”指胜义谛和世俗谛，“自性均不成”就是空的意思。若以胜义谛的观察量观察，二者都是不成立的，都是空性的。在世俗谛上，二者是成立的。当以胜义谛的观察量观察时，无论是空、现还是有、无，都是经不起观察量观察的，所以都是空的。此时若是有所承许，那就变成实成了。

胜义谛的观察量犹如一种工具或仪器，使用时有所不同。有时以其抉择单空，这时就只能破有边而不能破其他的边。有时用其来抉择大空性。应成派单独有不共同的四大因（逻辑），这些都是抉择大空性的方法。自续派和应成派有共同的五大因（逻辑），应成派以其抉择大空性，而自续派只能以其抉择一个破除有边的单空，即实有空的一个单空。

此处讲的是中观应成派，他们以这些观察量抉择大空性时，没有将二谛分开、无有任何的承许。这时若是二谛分开了，或是有承许，那就会成为实成法。因为此时抉择的是根本慧定之所见，即菩萨入定的状态，没有任何的边法、没有分别、息灭有无是非等一切戏论，所以这时不能承许、也没有二谛的分别。若是有分别才能二谛分开，没有分别二谛怎么分开啊？可见，这时二谛不分开、没有任何承许，这是没有过失的。二谛分开是在后得中观，即菩萨出定的状态当中

有分别，可以二谛分开。这时二谛是同等的。

“二者对境非不同”：“二者”指胜义谛和世俗谛，此处是暂时的胜义谛。二谛各自都有各自的抉择方法，都有自己的正量。正量前的对境不是各自独立的两个法，如一个是空另一个是现，一个是有另一个是无。

显现是在世俗谛观现世量面前成立的，胜义谛是在胜义谛观察量面前成立的，各自都有一个正量，是得以安立的依据或方式。但他们也不是单独独立的两个对境。

“彼现本体空性故，怎会成为不空耶”：显现本体就是空性，空性当中无碍显现，二者是这种关系。现本身是空，空本身是现，所以都是空性的，怎么会是不空的？

无论是现、空或是有、无，没有一个是成实的。若现是成实，它的本性就不能是空；若空是实成，它就不能有显现。现的本性是空，现即是空，空就是现，这二者没有不空的，都是空的。

二者同等而显现，是故成立为空性，
倘若无有彼显现，如何了知为空性？

“二者同等而显现，是故成立为空性”：允许空才能够允许现，允许现才能够允许空。有可以抉择空，无可以抉择空，因为有有和无的显现才可以抉择空，才可以成立空。若是没有有、无，怎么能有空呢？

有现才有空，有空才有现。若是没有空，这个现肯定是实成了。若是实成，就不能存在任何法，就是个断灭。若是没有现，这个空就是单空，它也是个断灭。可见，若是单独取现或者单独取空，都是断灭法。单独取现，显现虽然是有，

但现如果不是空性的一个“现”，那它就是一个实成法。若是实成法，它就是独立的，即只能有它自己，不能有它法。若没有它法，它自己也不可能成立。所以在这个世界上若有实成法，就都是断灭的。因为是空性，才能显现；因为有显现，才体现空性。现的本性是空，从空性中显现。若不是空性，就不能显现。允许空才能允许一切，若是不允许空，任何都不能允许，所以就不会有现法。

所谓的“显现”也有不同的含义。它的范围不同，有时仅指有边这些法。有时候指有无是非四边或八边这些法。此处指的是相对立的二谛，即有边和无边（单空）都是显现，所以二者都可以抉择空性。《入中论》里讲空也是一种空。前一个“空”就是指无边，这个无边也是空的。空性不堕落二边，若无不是空性，就堕落无边了，因此无也是空性的。

“倘若无有彼显现，如何了知为空性”：这些现法没有实质性，没有独一性，这叫空性。若有实质性、独一性，那就是实成了。这些边法都是显现，有也是显现，无也是显现。在抉择有或无时，没有一个实质性、独一性，所以才成立空性的。若没有这两个现法，怎么能抉择空性、体现空性呢？

“无也空，有也空”，有空指不堕落有边叫有空，不堕落无边叫无空。空不是什么都没有，有或无都不是实成，都不是实质性的，这叫空性。在名言上，称为有和无；以胜义谛观察量观察时，二者都不是实质性、独立性的法，都经不起观察，所以才有空性。比如，柱子的本性是空，这叫空性。如果没有柱子，哪有柱子的空性？若没有这些显现，怎么能够体现空性，怎么能够了知空性呢？

是故二者不相违，相互显现为因果，
确定一有另亦有，何时无离亦无合。
现空无有不遍故，如何衡量均真实。

“是故二者不相违，相互显现为因果”：在二谛分开时，胜义谛和世俗谛互不干涉，但二者不是取一舍一的关系，不是如火和水一样的互相妨碍。二者不仅不相违，而且在显现上还互为因果，即有现才有空，有空才有现。若是没有空，就没有现。没有现，也就没有空。

二谛在实际上不是因果关系，但我们现在要靠显现才能够了知空性，靠空性才能够了知显现、缘起，显现就是缘起。有显现才能体现出空性，有空性才能体现显现。没有空性就体现不出来显现，没有显现就体现不出来空性。因此二者在显现上彼此互为因果，似乎是因果关系。

“确定一有另亦有，何时无离亦无合”：有空就有现，有现就有空。二谛任何时候都是不离不合，是不可分的。“无离”即二者以后也是这样的状态，所以没有离。“无合”即二者原来就是这样的状态，所以没有合。哪里有空性哪里就有显现，哪里有显现哪里就有空性。显现即是空性，空性即是显现。二者如同火和火的热性般，哪里有火哪里就有热性，哪里有热性哪里就有火。

“现空无有不遍故”：“无有不遍”，就是周遍，即显现周遍了空性，空性周遍了显现。哪里有空性，显现就到了；哪里有显现，空性也就到了。不会这边有空，却没有现，那边有现，却没有空的情况。如芝麻周遍油一样，空到处都是现，现到处都是空。现即是空，空即是现。

“如何衡量均真实”：在二谛分开时，无论以什么样的理论和观察量去衡量，二者暂时都是真实、同等地存在。

以知显现为空性，通达显现无实有，
若知空性为显现，不执空性为实有，
故见无离无合时，永不退回执实有。

“以知显现为空性，通达显现无实有”：若了知了显现，就了知了空性。虽然我们有显现，但我们现在还没有了知显现，我们不知道显现就是缘起，不知道显现都是缘生缘灭，不知道它没有实质性、独立性。我们一直认为显现都是有实质性、独立性的，这是错误的观念。当你真正了知了显现时，你就了知了缘起。当你真正了知了缘起时，你也就了知了空性。若要了知显现，就要真正了知缘起，但缘起不是谁都能够了知的！

显现就是空性。宗喀巴大师在《三主要道论》里讲：“了知以现除有边，以空遣除无有边”。显现不是有边，它本身就已经遮破了有边，没有堕落有边。空性不是无边，它本身就遮破了无边，没有堕落无边。这不仅是宗喀巴大师独特的一种说法，自宗龙钦巴大士、麦彭仁波切也都有这种说法。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里讲过，其实讲世俗、名言时，也就是在讲空；讲空性时，也就是在讲现。有不是有边，无不是无边。世俗谛不是实成，胜义谛也不是单空，它是远离无边的空。据此，我们应了达显现无实有，就是空性。

“若知空性为显现，不执空性为实有”：在此处，全知麦彭仁波切和宗喀巴大师的观点完全一致。应当了知空性就是显现。空性是无，显现为有，无就是有。这时空性不离显

现，显现不离空性，空性即是显现，显现即是空性。因此不会执著空性为实有。

若不执著空性为实有，就不是单空，而是和显现不二的，这才是真正的空性。若执著空性为实有，就是单空，落到了空边上。

“故见无离无合时，永不退回执实有”：显现和空性无离无合时，就永远不会退转去执著实有。空即是现，现即是空。将显现抉择为空时，不会去执著空；将空抉择为显现时，也不会再去执著有。显现和空性不是两个独立的法，二者是无离无合的。显现即是空，空性即是显现，无离无合，始终都是这样的一个特质，所以永不会退回。若二者是单独两个法，抉择空时，肯定就执著没有；抉择现时，肯定就执著有。

一切显现之实相，是空性故无合离，
因为抛开显现外，空性独自不成立。

“一切显现之实相，是空性故无合离”：二者是现相和实相的关系，现相是显现，实相是空性，也就是法和法性的关系，所以是无离无合的。

“因为抛开显现外，空性独自不成立”：若是抛开显现，无法抉择空性。若是没有柱子、没有宝瓶，怎么抉择柱子、宝瓶的本性是空？若是没有人，怎么抉择人的本性是空？无法抉择空。空性不是单空，不是有无之间的无。抛开显现的一个独立的空是不合理的。

是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
于此二取轮回时，心心所动不现智，

无垢观察二妙慧，当无取舍而受持。

“是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧”：当你真正见性了，真正成就时，二谛不是轮番抉择和了知的，而是双运的，二谛在一个法上同时见。二谛同见就是胜义，是超越我们语言和思维的范畴，这是菩萨的根本慧或佛的究竟智慧。

在凡夫地时，二谛是轮番抉择和了知的，通过轮番修持，能生起相似的定解，虽然没有真正变成双运，但也可以通过相似的定解继续修行，最后真正达到双运的境界，这时是超越的。在此之前，二谛各有各的正量，以此轮番修持二谛，这是妙慧。

“于此二取轮回时，心心所动不现智”：“二取”指取执二边，有有无、是非、好坏、美丑、高低、贵贱等这些二边，这就是轮回。有二取时，还是轮回，这时还是心、心所法，心和心所法都是分别念。所以分别念没有消失，究竟的双运智慧、离戏智慧、平等智慧无法显现。

但暂时通过妙慧即二谛各自的正量修持二谛，虽然还不能变成双运，可这样轮番修持也会产生相似的定解，再继续修行，最后能够达到真实的双运。

“无垢观察二妙慧，当无取舍而受持”：“无垢”指没有染污，没有过患。胜义谛有胜义谛的观察量，世俗谛有世俗谛的观察量，这两个观察量都叫妙慧。这时二谛无有取舍，宝瓶、柱子等一切法本性空，但是空而显现。现而空，空而现，现而无自性。不会只取胜义谛，而抛弃世俗谛；也不会只取世俗谛，抛弃胜义谛。

一者不具则不生，二慧所生双运智，

如同燧木与燧垫，缺少一者不生火，
故佛传承大德说，现空脱离非正道。

“一者不具则不生，二慧所生双运智”：两者中缺少任何一个都无法双运，无法产生双运智慧。“二慧”指二谛各自的正量，通过二慧能生起相似的双运智慧，再继续修行，最后能生起真正的二谛双运之智慧。

“如同燧木与燧垫，缺少一者不生火”：燧木和燧垫是古时生火的木质器具，通过二者的摩擦能燃火，它们两个自己就能变成火。若是缺少其中任何一个，都无法生起火。同样，若只有显现而没有空性，或者只有空性而没有显现，都不能生起双运智慧。二者缺一不可。

由世俗谛的观察量了知世俗谛，由胜义谛的观察量了知胜义谛。通过二妙慧了知现而无自性，即显现上有，自性上无。这时虽然还不是真正的双运，没有息灭分别，但通过修持，最后能够息灭分别念，这时二谛双运的智慧就真正产生了。

如同我们靠两只脚走路，缺任何一只都不能走路一样。二谛若缺少任何一个都无法生起智慧。

“故佛传承大德说，现空脱离非正道”：所以佛和传承大德们都异口同声地说，若现相和空相脱离，方便和智慧脱离，就不是正道。只有智慧没有方便，或只有方便没有智慧，这种情况是不会有的。万一有了，那就不是正道。方便是显现，空性是智慧。如果方便脱离了智慧，智慧脱离了方便；显现脱离了空性，空性脱离了显现，二者不双运就不是正道，因此也不能解脱、成就。如果不能断烦恼、断习气，那就不

是真正的智慧，所以也不是正道。

庚四、宣说分开二谛之必要：

如若离开此二因，他法不能生大智，

“此二因”指空性胜义谛和显现世俗谛。显现和空性二谛双运才能产生双运智慧。若没有二谛，就无法产生双运智慧。

如同燧木与燧垫摩擦后就会自己燃火，而不是另外的东西变成了火。同样，二谛双运时，现即是空，空即是现，现和空本身双运，而不是另外的它法变成了双运。所以不能缺少二谛，最后也是它们二者自身双运。

智慧自之本体者，超离言说思维故，
唯以表示方便法，以及语句诠释外，
无法直接而指点，密宗称为句义灌，
金刚藏续等之中，以句方便而宣说。

“智慧自之本体者，超离言说思维故”：证悟离戏双运大空性的智慧，其本体已经超越了我们言语思维的范畴。凡属于言思范畴的，就都不是双运智慧、离戏智慧与究竟的智慧。因为究竟的智慧是远离言思的。

“唯以表示方便法，以及语句诠释外，无法直接而指点”：除了通过表示、语句诠释以外，没有其他直接指点的方法，所以现在只能这样描述和衡量。我们通过这些方法，可以大致地了解真理。

在显宗里，只有通过逻辑推理方式去表示、领悟此真理

与智慧。通过逻辑推理，我们能够领会、证得，但这只是比量，最后需通过修持能达到现量。在密宗里，通过气脉明点这些方法或通过上师特殊的一些窍诀，也有直接领悟，直接将心安住于这样的状态当中。这是密宗特有的一些方法。比如气脉明点，它是有含义、有表示的，不是一般普通的气、脉和明点。通过修持气脉明点，就能够真正体验这种真理和智慧。通过上师的窍诀，比如，上师什么也没有说，或偶尔说一些看似无聊的话，以这样的表示或方式来说明诸法的真理或究竟的智慧。因为它已经超越言思了，无法用言语直接说，也无法用思维来直接了达，那时我们只能够通过这些来领悟。若是自己相续成熟或因缘到了，也能领悟得到，也能证得，甚至能够现量见到。

“密宗称为句义灌，金刚藏续等之中，以句方便而宣说”：通过简简单单的一些表示、手势、话题、咒语等特殊的方法或窍诀，让你直接体验或者了达真理、智慧。当你真正证悟时，如同哑巴吃糖块一样，不可言、不可喻，但是你自己明明了了这就是空性、显现。这是密宗的句义灌顶，是密宗里特有的方法。而在显宗里只有通过逻辑推理的方式去领悟。

我们现在既没有明白显现，也没有明白空性；既没有了知显现，也没有了知空性。我们甚至没有了解显现，所以是无明愚痴。空性、显现是什么，我们都需要明白。显现即是空性，空性即是显现，其实这一切当下就是。但我们在空性和显现面前，就像一位盲人。虽然人、房子、车等什么都有，但盲人却什么也看不到。同样，显现、空性当下就是，但我们却一无所知。而且还在其上妄加执著，自找烦恼和痛苦。

有了就高兴，没有了就伤心。觉得好就喜欢，觉得不好就讨厌……其实哪有有无、好坏？在眼前你觉得最不好的人，可能通过一些因缘又和好了，甚至还产生了感情。所以说如果不好是一种事实存在的话，那应该永远都是不好，什么时候都是坏的。在眼前觉得舍不得的这个人，过几个月就开始讨厌了，见都不想见，甚至开始埋怨他太坏了……若是外境上真实存在一个好，后来怎么又变成不好了呢？可见，好和坏都是自己假立的。你因此而烦恼、痛苦，就叫自寻烦恼，自找痛苦。有时高兴，有时伤心，是因为你还没有懂缘法。缘来缘去，缘聚缘散，这都是很正常的一种显现。没有必要再去执著，或因此去生烦恼而伤害自己。

我们不了解缘起性空，更没有证悟缘起空性，所以有很多烦恼和痛苦。当你真正明白、证悟了缘起空性，就不会有这些烦恼和痛苦了。一切法都是空性的，一切法都是缘起，都是自自然然的。来去、聚散、生灭、好坏、善恶等，都是很正常的，都是因缘和合而生，因缘和合而灭。没有一个实质性的，没有一个独立性的，都是观待而安立的，都是因缘和合的。明白了这些，就证悟了空性。

证悟空性的意义在于你明白了这些道理以后，会看一切都觉得正常，没有烦恼，没有痛苦。如同法语“有也行，没有也行；既不追求，也不拒绝。来去都是自然，都是应该。没有什么可高兴的，也没有什么可伤心的，都是演戏，缘来缘去，很正常，已经都看透了，弄明白了，不会为这些动心，这叫如如不动的心。”当你觉得一切都是应该时，你才真正明白因果、缘起法。当你看一切都是正常时，你才真正明白空性。一切法都是平等的，哪有什么不应该、不正常的？看

一切都是正常时，你才是真正证悟。缘起性空与我们的解脱成就有直接关系，至关重要！若不懂得缘起，不懂得性空，不可能解脱，不可能成就！

很多人以修加行为借口，不愿意学习《定解宝灯论》，认为这些都是理论，自己也不懂。若没有实修而要真正证得是很难的，但通过逻辑推理，我们也可以先有相似的定解。若相似的定解都没有，你修加行也是不如法的，你如何去修啊？所以说《定解宝灯论》是一部很重要的论典，对我们的修行和成就至关重要，大家一定要重视起来，好好学修。

如是出世之智慧，不依赖于其他法，
无法认识之缘故，宣说二谛道中观。

“如是出世之智慧，不依赖于其他法”：对于双运中观或离戏智慧，若是现在我们不依赖于他法而直接亲身体验，是无法能够做到的。“依赖于其他法”在显宗里指通过逻辑推理分析、抉择而了知此境界；在密宗里则通过观本尊、念咒、气脉明点、窍诀等特殊的方式，可以亲身体验或直接契入此境界。[46]

果中观或双运中观都是远离言思的，是不可思、不可议、不可言、不可喻的。我们现在在凡夫地，没法真正地直接证得、体验自宗最究竟的实相、最究竟的智慧，只能依赖于他法，通过一些表示或语句这样大概地去形容，或是去抉择相似的定解，然后在此基础上再学、再修，最终才能真正地体验自宗最究竟的真理。

[46] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第四十讲。

“无法认识之缘故，宣说二谛道中观”：二谛分开抉择，这是道中观，也即后得中观。二谛分开了，通过胜义谛的观察量和世俗谛的观察量去轮番地抉择，这是我们言思、分别的一个范畴，现在我们只能这样做。

根基有顿悟、有渐悟，对于渐悟而言，尤其要先抉择道中观、了解二谛分开，以这种方式去领会。比如，我们主要通过俱舍论、因明等了知世俗谛的一些法，即五蕴十八界等；通过中观和般若等了知胜义谛。将二谛分开，如是去了知，首先在世俗谛上能具有一定的正见，如最起码生起因果正见、轮回正见，然后再在这些基础上，对胜义谛无我、空性有一定的证悟。无我或空性有远离一切边法、一切戏论的，也有仅远离有边或无边的。在二谛分开抉择时，我们只能了知单空。

通过这些方式了知二谛，二谛也都是不堕落各边的。比如，显现不堕落有边，空也不堕落无边。它们各自远离了各边时，才可以成为双运。这时，“无”不是一个单空，它是不离显现的；“有”不是一个实有，它是不离空性的；现即是空，空即是现，现不异空，空不异现，这叫做双运。首先要了知这个道理，但真正要体验双运，那就已经超越了言思的范畴，只有通过修行, 最后才能达到此境界。我们通过仪轨或一些理论，都无法达到现空双运的境界，所以现在在世俗谛时，就要二谛轮番地抉择，这叫道中观。

我们现在只能靠有破无，靠无破有。有或无都不是单单的一个有或单单的一个无。为了能够证悟远离言思的究竟实相与智慧，首先就是要依赖他法。先二谛分开抉择，然后领悟二谛双运的真理。

以二谛理作观察，能够成就双运果，
是故抉择二谛时，轮说现空能所破，
彼果双运之智慧，续部以多异名说。

“以二谛理作观察，能够成就双运果”：显现世俗谛和空性胜义谛有各自所安立的依据、理论，以这些理论去观察，就能够成就双运果，即空性不离显现，显现不离空性。在凡夫地时，先轮番地大概了知，再通过修行，最后才能够真正地现量见到。

“是故抉择二谛时，轮说现空能所破”：二谛分开抉择时，现相和空性示现上是能破和所破。比如柱子，通过逻辑去分析了知柱子无实有、空，柱子显现是所破，所抉择的空是一个能破。实际上二者是法和法性的关系，是没有冲突的，是不相违的。但在二谛分开轮番抉择时，在示现上看似有能破所破的关系。

“彼果双运之智慧，续部以多异名说”：先二谛分开抉择，最后能够证得二谛双运的真理。密宗的续部里了知或体验此究竟智慧的方法各种各样。比如，观本尊、念咒等生起次第、修气脉明点等圆满次第，大圆满里有拆毁心房之窍诀等。这些都是领悟、体验究竟实相与智慧的方便。

二谛双运的智慧也有各种说法。比如，在《时轮金刚》里讲遍空虚空金刚，它是指证悟二谛双运的智慧；“密集金刚”里有不坏明点，母续中讲乐空双运，父续中主要是明空双运，大圆满里讲赤裸裸的觉性，还有大手印等很多的名称。这些都是指证悟二谛双运的智慧。

其实显密在所要证得或抉择的最究竟的实义上，二者没

有区别，是同一的。大中观、大手印、大圆满虽然名称不同，但讲的都是我们本具的智慧，也是我们的自性，所以都是一样的。但在抉择或证悟的方法上，所采取的窍诀都不同，二者有殊胜与不殊胜之差别。在密宗里，外密和内密有非常大的区别，内密的玛哈瑜伽、阿努瑜伽、阿底瑜伽也都有各自不同的一些抉择方法与证悟方法。比如，我们要到达同一个目的地，但是个人所采取的方法不一样，有的坐汽车，有的坐飞机，有的坐火箭。所以大乘与小乘，尤其是显宗与密宗各自都有不同的窍诀和方法，这是毫无疑问的。

是故所有中观道，以二谛式而安立，
不依世俗胜义谛，不能了悟双运义。

“是故所有中观道，以二谛式而安立”：通过胜义谛、世俗谛轮番抉择的方式，最后能够真正地证悟双运实相或智慧。中观道主要以此方式而安立。

“不依世俗胜义谛，不能了悟双运义”：如果不通过世俗谛和胜义谛，无法能够领悟双运实义。显现即是空性，空性就是显现。比如，因为有柱子，才有柱子的本性是空；因为柱子的本性是空的，所以才可以显现柱子。若是柱子的本性不是空性，柱子是不能显现的。现而无自性，显现上是有，本体上是无。但这个空和现、有和无，它们是不二的，这叫双运。

若没有显现世俗谛和空性胜义谛，抛开二谛中的其中胜义谛或世俗谛，就无法成立双运。前代的一些大德以及后代的一些大德，他们所持的观点是偏执于一方的。前代的一些大德认为任何时候都是无、空，他们着重胜义谛，只有“无”

没有“有”，只有空性没有显现，只有胜义谛没有世俗谛，因此无法成立双运。后代的一些大德认为任何时候都是有，他们着重显现世俗谛，只有显现“有”，没有空性“无”，只有世俗谛没有胜义谛，以此也无法了悟双运之义。

佛陀所说一切法，悉皆真实依二谛，

本师释迦牟尼佛在印度菩提树下成道以后，宣讲了八万四千法门，这些都不离二谛，所讲的始终就是二谛。如《中论》中：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”佛依二谛为众生宣说妙法，一个是世俗谛，一个是胜义谛，所以佛所宣说的一切法都包含在二谛里，都是不离二谛的。

我们的修行在任何时候都要有二谛，都不离二谛，并且二谛是要双运的，不能堕落二边。比如，皈依、发心、消业和积福时，如果没有无我、空性智慧的摄持，都不能成为成佛的因。皈依有世俗谛的皈依和胜义谛的皈依，有因皈依和果皈依；发心有世俗谛的菩提心和胜义谛的菩提心；修金刚萨埵除障法时，生起次第和圆满次第也是要双运的。观圣尊金刚萨埵、念咒语等这些世俗显现都属于生起次第，同时也要有圆满次第的摄持，即现而无自性，都是从空性中显现，最后也回归空性。在这种境界当中修，才能达到真正的效果，否则很难成就。现在我们每天都在修金刚萨埵除障法消业，但却始终达不到最究竟的效果，就是这个原因；此外，我们在修七支供或修曼茶罗积福时，也应该有三轮体空的智慧摄持，这就是属于胜义谛的空性见。若没有空性见的摄持，也很难达到效果。虽然我们每天都在修七支供——顶礼、供养、

忏悔、随喜赞叹、请转法轮、请求佛不入涅槃、回向等，但若没有站在三轮体空的角度，以三轮体空的智慧来摄持，就始终达不到最理想的效果；修三身曼荼罗、三十七堆曼荼罗等，也要有三轮体空的智慧摄持，否则也同样达不到效果。所以无论修什么法，都是不离二谛双运的。

皈依是入门，如果没有胜义谛的大空性见解，只是世俗谛的皈依，没有二谛双运的修持，就只能成为世间福报的一个因，只能得到人天的一些福报而已，无法能够逃脱三界，无法成就、圆满真谛。若想摆脱三界，想成就究竟的智慧，必须有胜义谛的空性见解，这是最重要的！

菩提心有世俗谛的菩提心和胜义谛的菩提心。若是没有胜义谛的菩提心，只有世俗谛的菩提心，慈无量心或悲无量心都只能压制烦恼，却没有能力从根本上解决烦恼。如果要从根本上解决烦恼，还要有无我和空性的智慧。佛在经中讲，慈无量心、悲无量心与轮回的根不相违，所以它们无法能够断除轮回的根。轮回的根就是我执和法执，要破除我执和法执，就要有人无我和法无我的智慧。无我的智慧是与人我执和法我执冲突、相违的，有无我的智慧，才能彻底断除轮回的根。所以若要从根上遣除轮回的因，即使你有再大的慈心和悲心也没有意义，空性见才是最重要的。

我们对诸法的实相、真理，对胜义谛和世俗谛二谛的实相都没有了知，更没有生起定解。我们先通过逻辑推理的方式去了解世俗谛和胜义谛二谛，在我们的相续当中产生相似的二谛双运智慧，虽然相续当中还没有真正的双运智慧，只有比量的见解、智慧，但通过相似的定解去修，登地的时候就可以现量见到诸法实相，这时我们能够生起真实的定解，

尽管它还不是最究竟最圆满的，但我们通过此智慧的摄持再继续修，最后就能够证得最圆满的智慧和功德。我们现在消业、积福时，相续当中即使相似的定解都没有，所以无法达到效果。

对于一个修行人来说，了知显现和空性二谛至关重要，所以大家一定要重视！佛所宣说的一切法都不离二谛，若远离了二谛中的任何一个，都不能成就，所以二谛不能取一舍一。有人说，“念咒等这些都是着相，直接安住就可以了。”他们既不念，也不学。这是着重胜义谛，落入了无边，所以不会成就的。有的人则着重于相，只行持念经、持咒等形式上、表面上的修法，根本不去领悟和体会空性的真理，这是落入了有边。这些都是修偏了。

二谛要双运，既不能落空边，也不能落显现边；既不能落相边，也不能落体边，体是空，相是现。若是堕落了二边，就都是错误的。有的人说，“我现在在修加行，以观修为主，将来我修正行时就不用观想，不要念咒了。”任何时候都不能堕入二边，那时你仍然要观想、念咒、修法，若是有空性智慧的摄持，心里不会有执著、压力，所以能够更轻松自在地念、修，这是有空性智慧摄持的意义。当你真正修空性或大圆满正行时，既不是什么也不念，也不是什么也不用做，与现在不同的是那时你可以更轻松、更自在地念与修。

如果与二谛双运的真理不符，堕入了有边或空边，这就是修偏了。观察自己或观察别人是否修偏，就以此来衡量。若是只着重相，没有智慧的摄持，那是修偏了；或只着重于安住在无记的状态，也是修偏了；既不愿意做课，也不愿意闻法，这也是修偏了的。

佛所说的一切法，无论是显宗还是密宗，无论是净土宗还是禅宗等，都不离二谛，都是二谛双运的，不能偏于二谛任何一方。若是堕入了边，就是错误的。修禅宗的人也应该念佛，修净土宗的人也应该打坐参禅。修显宗的人念经或修密宗的人持咒时，是否有无我空性智慧的摄持，这是最重要的。若没有，就是修偏了；若是有，就是正确的，最终都能成就。

不能堕入一边，否则就是错误的。有些自诩修密宗的人，持咒甚至达一百万、一千万、一个亿，但如果没有无我空性智慧的摄持，仅仅持咒无法成就本尊，必须要通过两个次第双运的修法，最后才能够成就本尊。有些修显宗的人，认为只念佛或诵经就可以了；有的还执著不能念经，只能念一句佛号；有的人只念经，开始时念《阿弥陀经》，觉得效果不是很好，再去念《地藏经》，过了一段时间又念《楞严经》，最后觉得这个也不行。这都是没有无我和空性智慧的摄持，都不是正道。所以无论修什么法都不能离二谛，不可以堕落二边。

故具二谛各承认，因取果名小中观。

“二谛各承认”就是二谛分开，以二谛各自的正量观察时得出的有、无承认。这时所抉择的胜义谛是单空，它和究竟的胜义谛相比，不是真正的胜义谛，而是假胜义谛。假胜义谛也称为“胜义谛”，是因为它是究竟胜义谛的因，先有二谛然后才能证悟二谛双运的真理。若没有二谛，就没有二谛双运。暂时的胜义谛是究竟胜义谛的因，所以将果的名字取给因，这是一种取名的方式。

比如，太阳的光不是太阳，但当太阳光照到地面时，我们会说“太阳来了”。其实它只是太阳的光而已，并不是太阳，它们两个在作用上是因果关系，当我们称其为“太阳”时，就是将因的名字取给了果。再如，酒不是发疯，但喝酒以后会发疯，发疯是酒的果，我们将酒称为“发疯”时，也是将果的名字取给了因。这些都是取名的一种方式。

此处，单空不是真正的胜义谛，但它是我们领悟和证得胜义谛的一个因素，所以把它也叫作胜义谛，这是将果的名字取给了因。其实它们没有真正的因和果的关系，但是在示现上、在作用上，它们是因果关系。显现就是世俗谛，空性就是胜义谛，二者双运，显现即是空性，空性即是显现，显现不离空性，空性不离显现，通过二谛我们才能够真正了悟、证得二谛双运。

真正的胜义谛是远离言思的，而单空还没有远离言思；真正的胜义谛是远离戏论的，而单空没有远离戏论。它堕入无边，属于我们语言和思维的范畴。观待大中观，这叫小中观。因为它没有远离言思，所以它叫小中观。

观察诸蕴为空性，仅破所破之无遮，
观待彼者亦存在，所谓无有之承认。

“诸蕴”指色受想行识五蕴，通过观察量去观察时，五蕴都不是实有的，无实质性。此时抉择的是破除有边的无遮、单空，即单单的一个无。所抉择的单空是无边，它也是观待有边而存在的。

庚五、结彼之义：

如是因或道中观，二谛承认均自宗，
并非胜义作自宗，世俗谛则推予他。

二谛分开时，所抉择的单空是暂时的胜义谛，它也是观待有边而安立的，有和无都是自宗所承认的。此时若认为胜义谛空性是自宗，而世俗谛是以他宗或以世间而说的，并非自宗，这是错误的。世间包括人世间和识世间（意世间），人世间指一般普通的世人，识世间指我们无有损害的六根识。此处所说的世间是指识世间。有的观点认为中观应成派只承认无、空，他们不承认有，这些基道果的内容都是按照他宗的观点或随顺世间的观点而说的，不是应成派自宗所承认的。这种观点是错误的，二谛分开时，所宣讲的都是自宗的承许。

若尔自宗则成为，仅是独立胜义谛，
谤说基道果诸现，唯是迷乱之所断。
究竟时唯剩单空，二智等无之观点，
如同声缘自道中，所许无余之涅槃，
此亦犹如灯火灭，实际无有差别故。

“若尔自宗则成为，仅是独立胜义谛”：若是世俗谛都推给他宗，自宗就没有世俗谛，只有一个独立的胜义谛了。

“谤说基道果诸现，唯是迷乱之所断，究竟时唯剩单空，二智等无之观点”：显现在世俗谛上是无欺存在的，若说这些是空，没有显现，就诽谤了基道果诸显现。基，即五蕴、十八界等；道，即五道、十地；果，即五身、五智等。在世俗上、名言上，属于基道果的这些法都是无欺存在的。若是

你承许这些都不存在，这就是诽谤显现法。

若认为这些显现法统统都是迷乱境，都是所要破除和抛弃的，它们都不是究竟的实相，究竟的只有一个远离现相的单空、无，那么佛的圆满智慧也都没有了。最究竟的只剩一个空相，即没有任何的显现法，如同虚空般的一个境相。

“如同声缘自道中，所许无余之涅槃”：“声缘”即声闻和缘觉，这是小乘。他们分有余涅槃和无余涅槃。有余涅槃是虽然成道了，但还没有真实圆寂，五蕴还在。若五蕴一切都息灭了，他们就在寂灭的境界中安住，这是无余涅槃，其最终的究竟境地就是一个断灭或空。他们所证悟的是一个小小的空性，只是破除了一些粗大的物质或相续，没有破除极微尘和刹那心。他们连有边都没有完全破除，破除的只是很粗大的部分，所以他们最究竟的境地也是一个断灭的空、寂灭。

若按照你们的观点，中观应成派最究竟的实义也就是一个单空。若是这样，就和小乘的无余涅槃没有差别。

“此亦犹如灯火灭，实际无有差别故”：一切五蕴十八界都息灭了，这叫寂灭。成道后也如同油尽灯灭，无有任何显现，在这样的寂灭状态中安住，无有二智等无漏功德。

若按你们的观点，应成派所抉择的最究竟实相也是一个单空，即有无之间的无，什么也没有。那么佛成道以后所具有的很多无漏的功德、智慧和德相，肯定也是不能有的。因为这些都是显现，若没有显现，这些也就没有了。你没有显现，只有空，这是不应理的，是违背大乘教义的，这是你们自身也不承许的，但是就存在这样一个不可推翻的过患。

佛说诽谤双运界，如持虚空断见派，
释迦佛法之盗贼，亦是毁灭正法者。

“佛说诽谤双运界”：最究竟的实相是二谛双运的，显现和空性双运，世俗谛和胜义谛双运。若是只有空没有现，只承许无；或者只有现没有空，只承许有。这些观点都堕入二边，不是二谛双运的究竟实相，这是对二谛双运界的诽谤。

“如持虚空断见派”：若按你们的观点，所抉择的最究竟实相就是一个单空的无，这和外道所持观点相同。有一种外道，他们认为最究竟的实相就是虚空，只有虚空，没有他法，这是一种断见。

若是二谛取一舍一，只有胜义谛没有世俗谛，或者只有世俗谛没有胜义谛；若只承许有，不承许无；或者只承许无，不承许有；若是只有空性，没有显现；或者只有显现，没有空性，这些说法都堕落二边、偏于二谛中的一方，都是诽谤双运界的，这和外道断见派没有两样。

“释迦佛法之盗贼，亦是毁灭正法者”：佛说，这才是释迦牟尼佛教法的盗贼。释迦牟尼佛的教法是二谛双运的，但他们把此真谛说成了断见，这就是“释迦佛法之盗贼”。这都是能灭正法的因，这些人就是“毁灭正法者”。

无论是讲经说法还是修法时，都要注意这一点。若自己堕落了二边，或者没有真正的正见，就容易讲偏、修偏，因此会成为佛法的盗贼。刀枪、导弹、原子弹等都不能毁坏佛法，若我们不如法修行，不如法讲经，这才是毁坏正法的因。

第一，自己修法要如理如法。第二，给别人宣讲佛法时，一定要有正确的观点。我们现在强调按照传承和仪轨修，才

不会修偏。宣讲佛法也主要依靠佛的教言、上师的窍诀，这样才不会讲错。不要自作主张，不要加入自己的分别念，这是非常重要的。我们帮助别人、遣除他人疑惑，都要以教证理证，不要自作主张。

作为老居士、老修行人，可以给一些信赖你的道友讲一些基本的佛理，也可以解决他们所遇到的困难，帮助他们解除心灵上的疑惑。但这时，要以教证理证而宣说，不要自作主张，否则很容易变成佛法的盗贼，容易毁坏正法，罪过非常严重。

世界再动乱，佛法也不会毁坏，用什么武器都无法能够毁坏佛法。若是我们修偏了或讲错了，却会毁坏佛法，佛法就是通过这样方式毁灭的。

现在我们讲解时，通过偈颂来宣讲，每天都要看很多版本的解释、注疏，以此为依据进行讲解。也是担心说不准、说错了，貌似弘扬正法，结果毁灭了正法，罪过非常严重。这些偈颂、解释都是佛的教言、上师的窍诀，按照这样的传承而讲经说法，是不会错的。所以大家要记住，任何时候，一定要按佛的教言、上师的窍诀，然后结合自己的体悟来讲经说法。

我们第一本书《佛光普照·百日共修开示》的首页中，有三句话："这里有佛陀的教言，这里有上师的窍诀，这里有修行的体悟。"若你真正要讲经说法，真正要弘扬正法，这三者是必须的条件，你得有这样的能力。第一，不离佛的教言；第二，不离上师的窍诀；第三，有自己修行的体悟。若没有体悟，仅仅鹦鹉学舌、纸上谈兵，不会起到任何作用。

很多科学家、理论家、思想家也讲了很多道理，但是对

众生的心灵没有太大的触动，作用不大。因为他们自己没有修证，只在口头上讲这些大道理没有多大意义。若要真正利益众生，还得自己有修有证，有修行的体悟。我们常说，“世间的千言万语，不如成就者的一句话”，就是这个意思。自己若有一定的证悟、体验，讲出的话就有一定的力量，这就是所谓的“加持”。很多人也能讲很多佛理，出口成章，滔滔不绝，但是这只是通过学问弘扬正法的。大家要记住：弘扬正法必须要有修有证，不离佛的教言，不离上师的窍诀，不离自己的修行体悟，这样宣讲佛法、弘扬正法才有真实的意义。

大家在这里出家修行，唯一的目的就是弘法利生，但是首先要具备这个能力，得有这个条件。但大家现在就要学、修，直到有一定的证量和成就时，才能够弘法利生。所以大家好好修，自己先学好修好，到时候自然而然就能够弘法利生。若你修行到位了，你的愿力成熟了，有缘的众生自然就会来，你自然就能利益众生，之前是没有多大意义的，甚至是以盲引盲，互相伤害，害己害他。所以大家要稳重下来，如理如法地学修，自己有修行的成就，这是很重要的。

以理亦知此观点，于有诽谤为无理，
依靠定解金刚火，能焚恶见之高山。

“以理亦知此观点，于有诽谤为无理”：我们通过理证、智慧去衡量而了知，这个观点只有诽谤，没有任何道理。它诽谤有法，诽谤因果，诽谤缘起，诽谤现法，没有任何正确的依据。

“依靠定解金刚火，能焚恶见之高山”：若有正确的见解、定解，若有真正的双运智慧，就如金刚火般能摧毁一切邪见。

“金刚”指任何东西都伤害不到它，而它能够破除任何东西。“金刚火”比喻定解、正见能破除一切，但一切都无法破除此定解。

现在是末法时期，邪思邪见特别多，特别严重。但邪不压正，若有正见，就能够摧毁一切邪思邪见。定解就像金刚火，恶见、邪见就像高耸的草山。金刚火一下子就能够烧毁草山，同样，一切邪说、邪见都能被定解摧毁。

当对诸法的实相生起无伪定解时，定解犹如金刚火，无论多高多深的邪见，都能够被摧毁。但因我们没有生起定解，所以在修行道路上总是动摇。因此在自己相续当中建立起定解非常重要，这是我们讲解《定解宝灯论》的主要目的。[47]

作为凡夫，我们现在若是要真正生起定解还有一定的困难，但我们通过教证、理证，能够在相续中生起相似的定解，然后通过相似的定解进一步学修，就能够逐渐地在相续中生起真实的定解。明理是最重要的！在明理的基础上信佛和学佛才是稳固的，才能够真正成就。若是不明理，相续中没有对诸法的实相、真理生起定解，无论是信佛还是学佛，都是一种迷信，不会稳固的，也不会有任何的成就。所以大家要明白，正知正见是很重要的。如果在自己的相续当中有正知正见，邪思邪见就无法能够影响和障碍我们，所以建立正知正见是最重要的。

[47] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第四十一讲。

受持戒律也是如此，若是没有正知正见，勉强地去控制是很困难的，尤其是遇到对境时很难超越，很难对治。

己二（以此理宣说显密共同要点）分二：一、总说显密共同要点；二、别说显密要点与见解之差别。

庚一、总说显密共同要点：

是故中观诸论许：对于妙慧因中观，
以理观察未成前，不成双运果中观，
故虽以理而抉择，现空二谛之法理，
然终成立无别果，此为因果乘精华。

“是故中观诸论许”：中观论典里承许二谛分开抉择。有些大德认为，中观应成派主要抉择的是远离一切戏论的大空性，不应该二谛分开抉择。若是对二谛没有一定的了解或没有一定的正见，很难领悟双运空性。中观的自续派和应成派的论典里都有将二谛分开抉择的观点。

“对于妙慧因中观”：二谛分开，各自的正量是妙慧。它还不是真正的息灭心和心所的境界，所以只能是妙慧，不是智慧。中观有果中观和因中观。菩萨出定时，二谛分开抉择的叫因中观。中观的论典里都有对因中观的承许。

“以理观察未成前，不成双运果中观”：以二谛各自的理证去观察，在成立二谛之前，不会成立双运果中观。现本身空，空本身现，这叫双运。若是没有二谛各自正量的妙慧，很难成立这样的双运智慧。这是菩萨入定时境界，叫果中观。

“故虽以理而抉择，现空二谛之法理”：显现世俗谛和

空性胜义谛二谛都有各自的理证，通过理证抉择二谛之法理。

“然终成立无别果”：二谛是分开抉择的，然而最终能够成立无分别、双运的果中观。因为空是现的自性，现是从空性中显现，二者轮番抉择，最终也能够成立无别的结果，即空不是一个单单的空，现也不是一个单单的现，现即是空，空即是现，现空无别。

“此为因果乘精华”：“因果乘”指因乘和果乘，因乘指显宗，果乘指密宗。这是显宗、密宗一切经典或续部的精华。有些大德讲过，显宗里有二谛先分开抉择，最后证悟二谛双运这样的过程。密宗里也如是，先二谛分开修，最后能成就二谛双运的果位。不仅在显宗里有这样的过程，密宗里也有如是的过程，所以这就是显乘、密乘所有的经典续部的精华。显宗里主要是抉择，分别抉择二谛，最后能证悟二谛双运的空性。密宗里主要是修持，先二谛分开，最终能成就二谛双运的果位，即生起次第和圆满次第圆融无二的果位。在密宗里，尤其是在内密里修生起次第和圆满次第时，也是先分开了解、修持，然后以生起次第和圆满次第双运的方式修，最后能够成就这样的果位。

彼等智慧以轮番，断除二边皆不住，
超离思维之境界，是故乃为大中观。

“彼等智慧以轮番”：以轮番交替的方式抉择二谛，抉择有、无。

“断除二边皆不住”：“断除二边”指以空性来断除对有法的执著，以现尤其是光明来断除对空性的执著。比如，显

宗里主要讲大空性，其主要是对治有法的执著而宣讲的。密宗里强调的是大光明，大光明是为了断除对空性、无的执著。在佛第三转法轮里，尤其在密宗里广泛地宣讲大光明的境界，主要为了断除对空性的执著。“皆不住”指最终不住二边，即讲空时没落空边、无边，讲光明时也没有落到有边。

“超离思维之境界”：不住二边时，已经超离言语、思维的境界。

“是故乃为大中观”：它本身远离了二边，超越了言思，所以是大中观。虽然刚开始时，二谛以轮番交替的方式抉择，但最后二谛不落现空二边，这时证悟了二谛双运的实相，已经超越了思维的境界，这是大中观。其远离了二边，称之为“大”；其超越了言思，称之为“大中观”。当二谛分开，以各自的正量进行抉择时，不能叫大中观。

直至依靠轮番式，未证究竟智慧前，
非为诸佛之密意，精华究竟大中观。

“直至依靠轮番式，未证究竟智慧前”：依靠轮番交替的方式抉择二谛，直至证悟双运究竟智慧之前。

“非为诸佛之密意，精华究竟大中观”：不是诸佛之密意精华的究竟大中观。因为这时还没有远离二边，更没有超越言思，所以它不是诸佛的密意之精华，也不是究竟的大中观。先通过轮番交替的方式抉择，最后获得双运智慧时才是诸佛之密意精华，才是究竟大中观，除此之外不能视为究竟大中观。

犹如燧木摩擦火，二谛无垢之妙慧，
所引双运大智慧，息灭有无等四边，

圣者入定之智慧，安立双运果中观。

“犹如燧木摩擦火”：燧木和燧垫是生活的工具、器具，它们本身也是一种木材。两块木材摩擦才能生火，这时它们自己就变成火了。同样，二谛也是先通过分别抉择，最后二谛本身成为双运、不二的。二谛在各自的正量面前有各自的特性，但在菩萨的根本慧定面前，这二者是一体的，现就是空，空就是现，显现本身就是空性，空性本身就是显现。为什么先要分别抉择呢？因为我们很多人都是凡夫，凡夫只能这样以轮番的方式抉择，最后才能获得双运的智慧。如果要直接领会和证得双运的境界是非常困难的。尤其对于一个初学者来说，这是必不可少的次第。犹如没有两个木块就没法点火，没有二谛就没法双运。两木块一摩擦就生火，木块本身变成了火，同样，二谛轮番抉择，最后二谛本身就变成了双运。

“二谛无垢之妙慧，所引双运大智慧”：世俗谛和胜义谛各有各的正量，这叫妙慧。“无垢”指没有残缺、没有被染污的正确的见。以二谛的妙慧能引起双运大智慧。

“息灭有无等四边”：这时自自然然就息灭有无是非等四边一切戏论。

“圣者入定之智慧，安立双运果中观”：在菩萨入根本慧定中，才能安立双运果中观。这时才是真正双运，除此之外都不是真正的双运，不是真正的果中观。

不偏二谛后得慧，虽立现空双运名，
然而入定大智前，不缘现空双运性。

“不偏二谛后得慧，虽立现空双运名”：“后得”指出定

时。二谛有各自的正量，这叫妙慧。“不偏二谛”指不偏于二谛任何一方，不偏于空，不偏于有。在出定时，以不偏二边的妙慧安立二谛双运。比如，显现不偏于空性，空性不偏于显现。这样所安立的所谓的“双运”之名，还不是真正的双运。

“然而入定大智前，不缘现空双运性”：在抉择大空性时，在菩萨入根本慧定前，一切心与心所都息灭，根本没有偏与不偏、堕与不堕、有承许与无承许这样的分别。我们可以暂时这样安立，但它不是真正的现空双运的境界。

显现名言量之境，空性胜义观察境，
双运现空相融分，彼等均是言思境。

“显现名言量之境”：显现是名言量的行境，也可以说是名言量的一个对境。

“空性胜义观察境”：空性是胜义观察量的一个对境。

“双运现空相融分”，所谓的“双运”是指现和空二者相融之分，现本身是空，空本身是现，所以二者是不二双运的。这也是我们用语言来说的，用思维来想的。

“彼等均是言思境”：显现、空性和所谓的“双运”都属于言思的行境，它没有超越言思。与菩萨入根本慧定相比，这都不是真正的双运，还没有真正双运之自性。

超离言思之入定，唯是各别自证智，
有现以及无现等，以量观察均不成。

“超离言思之入定，唯是各别自证智”：菩萨入定时的根本慧定是超越言思的。一切心和心所都已经息灭，一切戏

论都息灭，只剩下一个自证自明的智慧。“各别自证智”是指一切都了了分明，但就是这样自明自证的方式，没有任何的分别念，也没有任何的戏论，没有起心动念。这里主要指登地的菩萨真正入定时，能够现量见到诸法最究竟的实相，即一真法界。这时远离一切言思，息灭一切戏论，但是并非处于糊涂的状态，而是自证自明，即一切了了分明，都明白。

“有现以及无现等，以量观察均不成”：这时有显现与无显现、有承许与无承许等这一切，以正量观察均不成立。任何属于心和心所的分别念都已经息灭了，所以没有任何分别念，没有任何的观察或分析。

现在很多人都不明白，认为没有粗大的起心动念之时就是本具的状态。其实不是这样的。虽然心和心所都消失了，没有起心动念，但并不是无记的状态，也不是糊涂的状态，它是自证自明的。虽然那时没有能取所取的分别，但它是自证自明的方式，一切了了分明。其实“自证自明”也是不成立的，但我们现在只能这样形容和表达，否则就无法言说或思维了。了了分明指都一清二楚，能够非常正确地取舍。比如，对因果非常明白，能够正确取舍。

真正安住时，比如菩萨真正入定时，不能再观察、再分析，不能再起心动念，但是这时是不是正确的，是否处于一个很明了觉悟的状态，即对诸法的实相真理非常明了，无有丝毫怀疑，特别觉悟的状态，要看有没有见解。

前面讲过观察修还是安置修？刚开始要观察，后来是安住的。若在刚开始时就安住，它与最后阶段的安住二者是有区别的。虽然二者同样没有观察，没有一般的起心动念，但二者是有区别的。如同一个盲人和一个正常人，两人都说“屋

内没有东西”，但是盲人所说的“没有东西”，尽管在字句上是正确的，但这并非是他自己真正经过观察之后所判断的。如果继续深入询问他“你怎么知道没有啊？”他就会产生一种疑惑。而双目齐全的这个人是亲眼看到、亲自观察的。若是有东西，他应该能够看到，但没有看到，所以他就判断“屋内没有东西”，这个结论是不会动摇的。虽然两个人说的是同样的话，但是前者内心是没有定解的，后者是有定解的。

现在有的人说，“我是修禅宗的，我是修大圆满的，应该自然安住，不应该有任何的善恶念头。”如果他的心相续当中没有正确的见解，只是糊里糊涂地安住，这是不正确的。现在很多人一打坐就能进入状态，感觉很好，也有一些觉受，但出定时还是个凡夫，烦恼依旧、习气依旧，没有对治力。就是因他没有见解。见解才是对治力，才具有对治烦恼、对治习气的能力。一些觉受、神通、神变等都是入定的状态下生起的，不是因为有智慧而生，而是因为有定力才产生的。所以若稍微有一些神通时，不能自以为已经圆满了。

有的人问“我现在有证量了，是不是正确的？”其实你是否真正证量了，你自己是最知道的，别人很难判断。如果你还在怀疑时，说明还是没有证量，还没有真正生起定解。所以对觉受、神通等是要分辨的。你打坐也能进入定中的状态，这时会出现明觉受、乐觉受、无分别觉受等，也会出现一些神通神变，但这都说明不了什么，因为这些都不是靠智慧产生的。乐觉受中，那种喜乐是无法形容的；明觉受中，能看到外边的很多平时看不到的东西，山、墙等都是透明的；无分别觉受中，你没有分别念，特意让它生起也生不起来，一切心和心所都息灭了似的。这些都是觉受，它和证量不一

样，它和见解是两码事，所以有觉受说明不了什么。出现神通、神变等，这也说明不了什么。

是否有真正的见解，主要看你的烦恼有没有减少，习气有没有减少，这才是真正的衡量标准。尽管打坐入定时很好，但是出定时和以前一模一样，烦恼没有减少，习气也没有减少，也许烦恼更多，习气更怪了，这种人是没有见解的。而有见解的人就不一样，无论是入定还是出定时，相续都会有变化，烦恼弱了或没有了，习气减少了或没有了。以此为标准才能够正确做出判断，这是很重要的。

是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧，
一旦无有轮番修，获得双运智慧时，
观察而破蕴所破，无遮单空亦超离，
不现能破所破相，具有现分方便相，
具有殊胜之空性，远离戏论大中观，

“是故乃至以轮番，修持二谛即妙慧”：以轮番修持二谛时，这是妙慧，不是智慧。

“一旦无有轮番修，获得双运智慧时”：不再轮番修持，二谛可以双运时，这时所获得的是双运的智慧。无我、空性的智慧才是真正的智慧，其他都不是真正的智慧。现量见到、证悟了无我和空性的实相、真理时，才有真正的智慧，之前没有真正的智慧。是否有智慧，就以这个标准衡量，即你有没有亲身体验或现量见到无我和空性的实相、真理。若是亲身体验或现量见到了，你才有真正的智慧，之前都是知识，不是智慧。

若比量见到了无我和空性的真理，这也是妙慧，不是真

正的智慧。真正的智慧是双运智慧、离戏智慧，即真正现量见到了远离一切戏论的大空性。

“观察而破蕴所破，无遮单空亦超离”：二谛轮番修持时是妙慧，一旦不要轮番修持时，才能生起双运智慧。这时通过观察量观察所遮破的五蕴等一切法都不存在，遣除所破的无遮单空也不存在，已经超越了能破和所破，并非是一个单空。“无遮”指遮破一法的同时，间接不引出他法。无遮就是一个单空，即破除有边的无。

“不现能破所破相”：此时没有所破的边，也没有能破的量，能破和所破都已经息灭。

“具有现分方便相”：这时这个空性智慧也是不离现分方便的。现分指光明、即大光明的明分。智慧也不离方便，智慧和方便双运，空性和光明双运。

“具有殊胜之空性”：虽然本性是大空性，但它也不离大光明的境相。它不是一个单单的单空，而是不离光明的殊胜之空性。

“远离戏论大中观”，这就是远离一切戏论的大中观。

以及俱生大手印，具有此等不同名，
皆是离心智慧故，余分别念不可思。

它有很多不同的名称，如在中观里，称为“大中观”；在般若里，称为“般若波罗蜜多”；在密宗，有大手印、大圆满等不同的名称。尽管名称不同，但意义相同，都是离心之智慧，即远离言思的双运之智慧、境界。若是没有远离言思、远离心识，就不是究竟的智慧。也不能称为大中观、大圆满、大手印、般若波罗蜜多。除了智慧，无法以其他的任

何分别念去思维和想象。因为这样的境界不属于这些分别念的对境，根本是不可思、不可议、不可言、不可喻的，是超越言思和心识的。

最究竟的实相、最究竟的智慧是远离言思的，不是分别念和言思的对境。它不会偏于无遮或非遮、一体或异体，显现或空性的任何一边。在此无偏智慧前，没有有无等任何承许。

在讲发心时，发心有世俗谛的菩提心和胜义谛的菩提心。胜义谛的菩提心不能通过仪轨等受持，必须要通过修行才能够证得。因为胜义谛的菩提心就是诸法究竟的实相、究竟的智慧，它只能通过修行而证得，否则无法能够证得。

我们总有烦恼，就是因为缺少智慧。若想有智慧，必须要实实在在地修！所以我们现在注重实修，实修是最重要的。仅仅去研究研究、学习学习，这只能学到理论知识，根本不可能生起智慧。

现在很多人把佛法当作学问来学习、研究，仅仅明白了一点皮毛，就觉得已经很精通、很有把握了。这只是文化知识，根本就不是智慧、不是佛法。佛法和文化不一样，知识和智慧不一样。学习文化，只能得到知识，却无法生起智慧。但佛法、智慧都是对治烦恼、对治习气的。烦恼障是障碍解脱的，习气障是障碍成就圆满的。想要解脱，就要断烦恼；想要成佛，就要断习气。要断烦恼、断习气，就得修持佛法、修持智慧。

我一再强调实修，而且各学习小组也都称为“大圆满实修小组”，因为只有实实在在地修，最后才能证得大圆满。如果不实实在在地去修，是不可能证得大圆满的。大家好好

地思维、观察自己：要不要解脱？要不要圆满？要圆满、要解脱，就得扎扎实实地去修。

修也不能盲目地修，一定要明明白白地修，否则不会有任何的结果。按照闻思修的次第去修。闻思是为了明理，有足够的闻思才会明白佛理，明白真理。在此基础上再进一步地去修，即按仪轨，按传承，按殊胜的窍诀去修，最后才能真正证得。

学和学不一样，修和修不一样。你是在学文化还是在学佛法？你是在学知识，还是在修智慧？要观察自己。若是不如法修习佛法，只能增加分别念，增加烦恼，根本无法解决烦恼，断除这些分别念。因为你没有如法地修行，没有修持佛法。你学到的是文化，不是佛法；它只能产生知识，却不能生起智慧。

大家要明白，真正的佛法是超越的。明白了以后，自己去选择是要学知识还是要学智慧？若是学知识，就只能明白一些道理，只能增加分别念和烦恼。有的人越闻法，傲慢心、嫉妒心、嗔恨心越强；有的人越学修，贪嗔痴慢疑越重。这些人就是修偏了。大家要先明白道理，然后自己去观察、选择。

远离心识的智慧，也就是大中观、大圆满。若没有远离心识、远离分别，都不是究竟的中观，也不是究竟的大圆满。究竟的中观和大圆满都是远离分别、超越心识行境的。[48]

有人认为中观和大圆满在本义上也有区别，大圆满肯定比中观更究竟。麦彭仁波切在此处再次强调，真正证悟了大

---

[48] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第四十二讲。

空性时，和大圆满是一样的，没有比这更高的见解。二者讲的都是第四灌顶之智慧，即远离心识、超越言思的究竟智慧。显宗和密宗最终讲的都是这个智慧，在本义上没有差别。真正证得时，也都是没有差别的。

那么显宗和密宗、中观和大圆满是不是没有差别？不是。在证悟的方法以及窍诀方面，二者肯定是有差别的。比如，我们要到达同一个目的地，但所采取的方法却有所不同。坐汽车，肯定最慢、最困难；坐火车，稍微好一些；坐飞机，肯定很容易就能够到达。我们讲远道、近道和捷径道三个过程，一般的显宗属于远道，这个过程非常漫长，非常艰难；一般的密宗都属于近道，它与远道相比要快速、轻松、容易；大圆满是捷径道，肯定更快速，也许瞬间就能够到达，这个过程也是非常轻松、容易的。显密在最究竟的密义上是同一的，在方法和窍诀方面，二者是有差别的。

彼非言词分别境，是故不偏于非遮，
无遮异体现空等，无偏远离有无许，
法界智慧相圆融，自然智慧无住现。

“彼非言词分别境，是故不偏于非遮，无遮异体现空等”：最究竟的双运智慧是远离心识，是不可思、不可议、不可言、不可喻的，它已经远离言思的分别境。在究竟的双运智慧前，不偏于任何一方。它既不是非遮，也不是无遮；没有一体和多体的差别，没有空和现的分别。

“无遮”是指实有法的一个单空，“非遮”是指本具的现法始终不空。破一法时，若间接引出他法，这叫非遮；若没有间接引出他法，这叫无遮。最究竟的双运智慧没有这些

分别，没有非遮和无遮、一体和多体、显现和空性等分别，这些都是不存在的。因为它已经远离这样一个分别境，所以都不存在。

“无偏远离有无许”： 最究竟的双运智慧无有偏堕，最终没有任何有无、是非等承许，因为它已经超越意识的分别境。若有这些分别，就不是智慧了，因为它还没有超越心识。在这样的双运智慧当中，或在菩萨的根本慧定面前，没有任何承许。

“法界智慧相圆融”：“法界”主要指空性智慧，空性智慧之法界、光明智慧之大乐，二者相圆融，无二无别。既不是单独的空，也不是单独的明，空和明是不二的、圆融的。光明就是空性，空性就是光明，大空性和大光明是圆融不二的。

“自然智慧无住现”：自然本具的智慧自自然然无现而现，无住而住。它以这种方式现见，没有分别。现在我们用语言只能这样形容，它无住而住，无见而见，到时候自证自明。“无住”指它已经远离边法、远离缘法。“而住”指它本来就是如此，不增不减。无见而见，即没有能见和所见这样的分别。但是它也是自明自证，一切明明了了。无现而现，即它本来就是这样的，不堕落任何边法，不堕任何偏袒，以这样的方式存在。

只有那些真正的成就者，他们自己才能够真正了悟和亲身体会。现在我们只能这样表达和形容，到时候你通过修行真正证得时，就如哑巴吃糖块一般，不可喻、不可言。我们大概地可以这样描述、宣讲，其实真正最究竟的实义或境界是通过修行才能证得的，不是通过语言或外在的一些方式可

以证得的。

如是超越诸承认，远离增损殊胜义，
法界觉性无合离，此不能诠不可言，
然非谁亦不能证，如同不可思议我。

“如是超越诸承认”：在这样的智慧当中，没有任何分别，所以没有有无、是非等任何承认。

“远离增损殊胜义”：空性、光明、大空性和大光明圆融，它原本就是这样的一个状态，不增不减，将来我们真正能够证得时也是这样的。不会因为我们的宣讲、修行而有所增益和减损。若原本没有的说成有，这是增益；原本有的说成没有，这是减损。以分别念假立或诽谤原本的状态，这叫增损。我们分析是为了了知它，我们修行是为了让它显现而已。对它本身来说，没有起到任何作用，它原本就是这样的。为了能了知它本具的状态，能够让它显现出来，能够真正的现见，所以需要这些。没有别的什么了。

“法界觉性无合离”：“法界”即本性、空性，法界空性不是一个单单的空，它原本就是这样觉悟的状态。它不离觉性，也是觉悟的状态。你真正证悟空性时，对世间法和出世间法都了了分明，这种觉性是本具的。真正证得时，本具的智慧就会显现，这时一切法的本性你都能够了了分明。

大空性和觉性无合无离，原本就是一体的。它永远都是这样，原本就是这样。我们经常讲“如如不动、了了分明”。“如如不动”指本具的空性，若真正了悟和证得空性，即是如如不动。“了了分明”指觉性。空性本身就是一种觉性，它不是糊涂迷乱的状态，也不是无记的状态，对世间法和出

世间法都了了分明，都能精通。

“此不能诠不可言”：最究竟的实相它不是能诠和所诠的范畴。若有能诠，就能说明。最究竟的智慧、实相，不是一般能诠可以如实宣讲或形容的，它是不可言的。

“然非谁亦不能证，如同不可思议我”：它是不可思、不可议、不可言、不可喻的。讲是讲不清，想是想不到。那么它是不是谁也无法能够了知或证明？若是这样，它和外道不可思议的神我是否就没有差别了？

外道认为，这个不可思议的神我是整个器情世界的创造者，它是不可思议、不可言喻的。自宗也曾针对此不可思议的神我发出过很多的过失，实际上它确实有很多过失。若究竟的实相也是不可言说、不可想象的，那么岂不是和神我一样？自宗发出的过失是不是反过来会落到自己的头上？

因以无垢理观察，所引各别之自证，
后得智慧定解灯，遣除疑暗现量见。

“因以无垢理观察，所引各别之自证”：二者完全不同。因为不可思议我的存在没有任何正确的理证，所以它无法能够成立。但最究竟的实相是通过理证能够抉择的。若以无有错谬的理证去观察，通过逻辑去分析，暂时也能了解相似的实相，在相续当中也能生起相似的定解。然后以此定解继续修行，最后也能真正的证得，最终也能够引生各别自证这样的智慧。

在世俗凡夫地时，通过逻辑分析或观察的方式去观察，只能生起相似的定解。在此基础上去修，能引生各别自证的智慧，即自己通过修炼能亲身体验。之前可能是比量见到，

现在是现量就能够见到。

“后得智慧定解灯，遣除疑暗现量见”：入定时，没有任何的分别念，亲自见到诸法的实相；出定时，相续当中能够产生真正的定解。犹如明灯能够遣除黑暗，定解能够遣除众生心灵的疑惑无明。

我们先是比量了知诸法实相，生起相似的定解。然后在此基础上最终引生各别自证之智慧，这时是亲见诸法实相的。入定时，亲见诸法的实相。出定时，就能够在我们的第六识中生起真实定解。

可见，诸法的究竟实相以比量、现量都能够证得，而外道不可思议我无论是比量还是现量都无法能够见到。我们通过逻辑推理方式能够见到诸法的究竟实相，这是比量；最后通过修行，这些瑜伽士真正能够证得、亲见，这是现量见到。既有比量见，也有现量见。既有人证悟，也有人证得。

显宗方便与智慧，相辅相成互印持，
密宗方便与智慧，证悟无离无合修。

“显宗方便与智慧，相辅相成互印持”：在显宗里，方便与智慧二者相辅相成，互相印持。智慧有方便的摄持，方便有智慧的摄持。有方便就有智慧，有智慧才有方便。现在我们没有智慧，所以就没有方便。若是有了方便，就没有障碍，即心里没有障碍，行为上也不会有那么多的障碍。有障碍是因为我们没有方便、缺乏方便。若有方便，就没有障碍了。没有方便是因为缺乏智慧，总是堕落二边，偏于一方。在任何时候都是，若没有圆满的智慧，就缺少方便。在显宗里，有智慧就有方便，二者相辅相成。以此方式去修，最后

能够证得方便和智慧无二圆融的圆满境界。

在密宗里，直接以方便与智慧无离无合的方式去修。方便本身就是智慧，智慧本身就是方便。方便和智慧是本具的，是本来就具有的，二者本来就是一体，无离无合，永远是这样。显现方便和空性智慧都是无二无别的，证悟这样的真理后，以方便和智慧双运为道，最后能够证得实相和果位。

显宗是分别心的行境，所以它只能这样修。密宗大多是以亲身体验这种方式起修的，方便与智慧也是以这种方式修持。二者此处有不同。

远离戏论大中观，自性光明大圆满，
义同名称不相同，此外无有更胜见，

中观有小中观和大中观，离戏大中观和光明大圆满，二者虽然名称不同，但是意义相同。我们的自性本来具足光明，是不增不减的状态，所以称为“自性光明大圆满”。若真正证得了远离一切戏论的大空性，实际也就证悟了大圆满，除此之外没有更殊胜的见解和更殊胜的究竟实义。

有人认为证悟大空性的见解更高，但这个观点在此处是不应理的。真正证悟时，二者的境界是一样的。真正亲见、现量见到大空性时，实际就证悟了大圆满。有的人说显密在八地时统一，有人说在一地（登地）时统一。在真正现量见到离戏大空性时，就已经见到了大光明、大圆满的境界。若有比离戏大空性更高的见解，那就不是真正的正见了。

因无现空轮番执，远离四边之戏论，
除此之外其它法，则成具有戏论故。

因为亲见离戏大空性时，不是轮番抉择和取执，已经远离轮番的这种方式，当下就远离有无是非四边，远离一切戏论。

此时若有比这个更高的境界或更殊胜的诸法实相，那就又变成戏论了，所以这是不合理的。诸法的究竟实相是远离一切戏论的，究竟的智慧也是远离一切戏论的见解，所以没有更高、更殊胜的见解了。

在密宗里，尤其是大圆满里，没有更高的境界，也没有更殊胜的见解，否则就成为戏论。若是你真正现量见到远离一切戏论的大空性，就已经到达了密宗里讲的境界，也达到了大圆满的境界，都是一致的。

庚二、别说显密要点与见解之差别：

然而显宗双运义，依靠观察而抉择，
密宗以自亲体验，成立自之觉性界。

显密不是没有区别，在显宗里，主要通过逻辑分析和观察量观察的方式，抉择现空双运、二谛双运的究竟实义。它是比量见到不是现量见到。

在密宗里，通过修气脉明点、一些殊胜的窍诀等方法，让你亲身体验。“自之觉性界”就是以自证自明的方式，去了知，去证悟。它是现量见到。

显宗是因中观，密宗是果中观。显宗主要以观察的方式抉择实相，而密宗主要以亲身体验的方式证得。显宗所证得的是小中观，密宗所证得的是大中观。这些是二者的差别。

是故所谓之中观，亦有二种之类别，

即是分别而观察，二谛妙慧道中观；
彼引二谛一味性，现空双运果中观。

“是故所谓之中观，亦有二种之类别”：所谓的中观分两种类别，如小中观和大中观，入定中观和后得中观，道中观和果中观等。前面讲过，自宗很仔细地分析，中观分很多种：入定中观和后得中观，大中观和小中观，果中观和因中观，细微中观和粗大中观，智慧中观和心识中观。前者是智慧行境，后者是心识行境；前者是现量见，后者是比量见；前者是亲身体验，后者是分析了知；二者完全是不一样的。

“即是分别而观察，二谛妙慧道中观；彼引二谛一味性，现空双运果中观”：二谛分开，以各自的正量去观察，这时是妙慧不是智慧。因为此时还是心识的范畴，还不是真正超越的智慧。这是道中观，还不是果中观。通过它最后能够证悟双运的智慧，所以它是道中观。当真正获得二谛双运、无二无别的智慧时，才是果中观。

因果显密之见解，前者妙慧后唯智，
是故于此果中观，以大名称赞殊胜。

“因果显密之见解，前者妙慧后唯智”：显宗和密宗里讲的见解，二者是有差别的。前者是妙慧，后者是智慧；前者是因中观、道中观，后者是果中观；前者是心识中观，后者是智慧中观；前者还没有远离分别念，后者是远离言思的。

麦彭仁波切在此处强调，真正证量，即现量见到二谛双运的实相真义时，就已经达到了密宗的境界。显宗最后是必须要入密乘的，否则不可能成就。依据麦彭仁波切的善说或观点，登地的时候就入密乘了，因为到一地的时候就已经现

量见到了真相，这时是亲身体验的，因此已经入了密乘。这里也有很大的辩论之处，有人认为显宗到一地时入密乘，有人认为显宗到八地时入密乘，有人认为到真正成佛、十一地时，显密才合一。自宗也有很多不同的说法，但在此处依据麦彭仁波切的教言，在登地时，显宗已经入密了。

“是故于此果中观，以大名称赞殊胜”：现空真正双运，这是果中观。以“大”的名称来赞叹它的殊胜之处。如同前面所讲，为什么称“中观”，因为它远离二边，所以称中观。为什么称为“大”？因为它远离了言思。此处也是，称为“大中观”、“大圆满”、“大手印”是因为它已经远离了言思，以“大”来赞叹它的殊胜之处。

己三、故对名同义异者须善加辨别之理：

如是实相亦复然，有法单空之实相，

二谛无别之实相，名同义异天壤别。

“如是实相亦复然”：中观有大中观和小中观、因中观和果中观等的差别。同样，实相也有这样的差别。

所谓的“实相”有暂时的实相和究竟的实相，暂时的实相也有空相和现相。比如，二谛分开时，从现相的角度而言，火是热性的，这就是它的实相，但这只是世俗谛上的实相。若从空相的角度而言，它不是实相，通过观察量观察，火的本性是空性的，因此空性为实相。但若观待二谛双运的究竟实相而言，它也是个暂时的实相。可见，实相也分很多种，不能一概而论。

“有法单空之实相”：“有法空”是实空，它是一个单空，

也是暂时的实相。因为它没有远离四边，只是远离了有边。虽然它也是个空性，但是它不是远离四边的大空性，只是一个小空性。单空也是实相的，但只是暂时的一个实相。

“二谛无别之实相”：显现世俗谛和空性胜义谛无二无别的实相，这是究竟的实相。“单空之实相”和此现空不二之实相相比，前者不是实相，只是暂时的实相，后者才是究竟的实相。

“名同义异天壤别”。名称是相同的，但意义上却有天壤之别。单空之实相仅仅远离有边，它属于言思的范畴，没有超越。二谛或现空无别之实相是远离言思的大智慧，二者在意义上有天壤之别。虽然名称上都是空性、实相，但实际意义有天壤之别。一个是凡夫的境界，一个是佛菩萨的境界；一个是属于世俗谛的，一个是属于胜义谛的；一个是没有超越的，一个是超越的。

实相也分很多种。若一说实相，就认为是究竟实相；一说中观，就认为是大中观；一说离戏，就认为是大离戏。这是错误的，不能一概而论或单独这样理解。否则去思维和辨别时，都是很困难的。中观大师们出现很多不应理的说法，也是因为没有分析清楚，都一概而论了，所以彼此存在很多辩论，出现了很多见解上的差异。

如是法性与法界，空性离戏灭尽定，
胜义谛等名虽同，究竟暂时差别大。

中观有小中观和大中观，道中观和果中观，实相有暂时的实相和究竟的实相。同样，法性、法界、空性、离戏、灭尽定、胜义谛等都是如此。法性有暂时和究竟的法性，如断

除有边的单空和远离四边的大空性；法界有暂时和究竟的法界，如远离有边的单空界和远离戏论的大空性；空性有大空性和小空性；离戏有暂时和究竟的离戏，如单空不是全面远离戏论的空性，它只是远离有边的小范围的离戏；灭尽定有暂时灭尽有边的灭尽定和灭尽四边、八边等一切边法的灭尽定；胜义谛也有暂时的胜义谛和究竟的胜义谛。比如，单空是暂时的胜义谛，和究竟的胜义谛一比，它是假胜义谛。还有其他如般若、本性等，都有这样的差别。名字虽然是相同的，但意义差别非常大，有的是暂时的，有的是究竟上的。

故当分析无谬说，如同胜达瓦之名。

实相、空性、离戏等这些名称都是在不同的时处有不同的意义，所以一定要分析好，无有错误、正确地分辨和宣说。若是一概而论，会引起很多的邪见，也会引起很多的争论，更无法能够真正地抉择真理或证得真相。

“胜达瓦”是梵语，是以前印度的一种名称。比如，我们快要吃饭时，一叫“胜达瓦”，意思就是“把饭端上来”或“吃饭”；要骑马去一个地方时，一说“胜达瓦”，意思是“把马牵过来”；坐船过河时，一说“胜达瓦”，意思是“上船”或“开船”。虽然使用的是同一个名字，但是它的意义不同。

胜义、实相、中观、离戏、法性、法界等，都是在不同的时处有不同的意义，所以要仔细分析、抉择才不会有错。

比如，前代和后代的一些大德认为，所谓“中观”就是指大中观，所以不应该有承许，这是错误的。所谓“实相”就是指诸法的究竟实相，所以不能有承许，这也是错误的。

中观有小中观和大中观，或道中观和果中观等很多分类。诸法的实相也有暂时的实相和究竟的实相，含义都是不同的。对这些名称若一概而论，肯定有很多过失。中观自续派和应成派之间，或前代大德和后代大德之间的很多争论和辩论都是因此而产生的。若能够正确地理解、分析，是不会出现这些疑惑和争论的。所以全知麦彭仁波切在此处强调，必须要对这些名称仔细分析，要分清楚其在不同时处所代表的含义，不能一概而论，不能理解错误。

乙二（依殊胜窍诀略说）分二：一、宣说本论之殊胜；二、以窍诀方式宣说本论要义。[49]

丙一、宣说本论之殊胜：

如是甚深七难题，以具深广义语句，
解释之时流浪者，不禁恭敬感叹言：
呜呼犹如井中蛙，未见他宗深法海，
仅品自宗井水味，吾等傲慢以此摧。

“如是甚深七难题，以具深广义语句”：这七道难题都非常难以解答，以前很多的大德高僧对此都很少有一个圆融的说法和正确的解释。老仙人以自己的智慧以及传承上师们的殊胜教言仔细地回答了流浪者的提问。所解答的义理和语句广泛而深邃。

“解释之时流浪者，不禁恭敬感叹言”：此时流浪者不禁恭敬地感叹起来。他根本未曾想到老仙人有这么高的境

[49] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第四十三讲。

界，前译宁玛派的传承上师们有如此殊胜的教言，所以内心十分欢喜，毕恭毕敬，情不自禁地口里感叹道。

“呜呼犹如井中蛙，未见他宗深法海，仅品自宗井水味”：“呜呼”是流浪者以特别悲哀的语气感叹自己。自己曾去过很多道场，也研究过许多教派，自认为已经非常明白，因此贡高傲慢，看不起任何人。如今听到老仙人的教言和这些甚深的窍诀后，才发现自己一无是处，非常惭愧，犹如井底的青蛙见到广阔的大海时昏厥倒地。此前只知道自己的观点和自宗的一些说法，从未听到他宗如大海般深广的甚深法义，就像井底之蛙仅执著自宗的小井和浅水，根本不知他宗有如此殊胜的密意。

“吾等傲慢以此摧”：老仙人的教言立即摧毁了他内心的傲慢。当他了解到宁玛派有如此甚深法义和究竟了义的说法后，心服口服。他说：“我以前心里很傲慢，自听到你的教言后，再也无法生起傲慢之心。”其实流浪者此前也只是明白一些皮毛，只知道一些小范围的教理而已，根本不知道更深的法义和更广的教理，所以他心里很惭愧。

现在很多人只知道自宗，不研究他宗。只执著自己的观点，不去学修他人的密意，所以始终无法打开心胸。无论是修净土宗、禅宗还是修其他宗派的都认为自宗最为殊胜，只懂得自宗的一些教理而已，并不了解其他宗派的善说，甚至轻易地评价他宗如法不如法。有些人没有广泛地学习佛理，更不了解藏传佛教，尤其不了解密宗，还评价密宗不如法、不是正法。这种人犹如井底的青蛙一般孤陋寡闻，却自以为是。

很多人认为学藏传佛教的就是学密法的。事实并非如

此，藏传佛教是一个很圆满的体系，包括显宗和密宗、小乘和大乘，其教法非常全面。藏传佛教分八大派，各派都有完整的教法，全面含摄了小乘和大乘、显宗和密宗的教理。各宗派的划分主要依据不同的传承和不同的修持方法。所以在不了解的情况下，不能轻易辨别邪法或正法。若要分辨邪法、正法，首先得有分辨的能力，先要对藏传、南传、汉传佛教广泛地进行研究，真正了解后才可以评论正法或邪法、殊胜或不殊胜。否则就如同井底的青蛙一样，成为智者眼中的一个笑话而已。

我们在学修自宗宁玛派时，也应该研究其他的宗派。观察哪一宗规是最殊胜、最正确的，是和自己的相续相应的，然后再去作判断。广泛地闻思和学习非常有助于我们的修行。

文殊化现为荣索，龙钦圣意大海中，
具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！

“文殊化现为荣索，龙钦圣意大海中，具有各种宝法藏”：文殊菩萨是诸佛智慧的象征，诸佛的智慧就是文殊菩萨。自宗宁玛派的荣索班智达、龙钦巴大士都是文殊菩萨的化现，即诸佛菩萨智慧的显现。他们的密意智慧就像大海，有很多甚深法义、殊胜窍诀般的珍宝，我们以分别心无法能够探索。

“舍彼求假宝真迷”：荣索班智达、龙钦巴大士的教言非常殊胜、正确，若把这些真正的珍宝弃于一旁，而去寻找一些假珍宝，真是非常愚昧、愚痴！

遍知麦彭仁波切主要依靠荣索班智达、龙钦巴大士的教

言和窍诀如实证得了甚深的法义。在藏地，最初萨迦派很兴盛，之后是格鲁派。因此自宗很多人依靠萨迦派和格鲁派的教言去宣讲佛理。针对这种现象，遍知麦彭仁波切认为这没有必要，因为荣索班智达、龙钦巴大士的智慧及教言已经非常殊胜、圆融了。

其他很多宗派的大德高僧都难以解答这七道难题，也没有一个圆融的解释，但遍知麦彭仁波切依靠荣索班智达和龙钦巴大士的善说、教言，非常正确、圆融地解答了这些难题。他们的密意智慧就像大海，其中蕴藏着各种如珍宝般的殊胜教言和窍诀，所以没有必要再去找其他教派大德的善说。若依靠自宗荣索班智达和龙钦巴大士的善说和窍诀，即使再甚深的法义也能够了知、证悟。

不去希求真正的如意宝，却去求一些假如意宝，这是很愚昧、愚痴的人。我们现在不但值遇了释迦牟尼佛的教法，还听闻了前译宁玛派如此殊胜的教言，尤其是遇到了这么殊胜的传承，所以大家应该珍惜，没有必要再去找其他的教言和窍诀。为了能深入了解自宗的教理，可以去参考其他教派的论典或学习其他的教派。但最终还是要依据自宗的教理、传承上师们的教言去学修，如此一定会通达究竟了义的甚深法义。若不珍惜，放弃眼前所得的如意宝，再去找另外的法或窍诀，这是错误的，也是愚痴之人的做法。

以理观察法智者，恒无恶魔作障故，
依传理智狮吼声，于莲师教之自宗，
殊胜自性得诚信，摧毁偏袒他宗慢，
握稳智慧宝剑柄，如此良机亦赐他。

“以理观察法智者，恒无恶魔作障故”：我们通过教证、理证去观察，最后能够了知、证得究竟了义的甚深法义，这就是具有智慧的人，称为智者。此人的相续中已经对诸法的实相、真理生起了正见、定解，所以无论何时都不会有恶魔以及邪魔外道的干扰和障碍。

在自己的相续中建立正知正见非常重要，若有正知正见，任何邪魔都无法障碍你。否则，暂时在表面上稍微好一点，但当遇到对境时就很难把握，一定会露馅儿的。所以大家平时也应该以正知正见守护自己的三门，无论在山上还是山下，无论处于何种对境，自己都应该能把握自己，能正确地引导自己。

“心魔不起，外魔不现”，若自己心里有正知正见，没有邪思邪见，不会有外在的这些障碍和违缘，这都是自己的心魔引起的。心不清净，外境上才不清净。平时大家经常胡思乱想，相续无法清净，也是因为缺少正知正见。所以尽量在相续中建立正知正见，那么这些邪思邪见、分别念就没有任何生起的余地，外边的违缘和障碍也就不会出现了。

“依传理智狮吼声”：“狮吼声”，传说雪山里的雪狮是群兽之王，它的叫声能令其他猛兽胆战心惊。麦彭仁波切依历代传承上师们的教言，以理证、智慧宣说这些道理、解答这些难题时就像雪山狮吼一样，令外道恶魔等根本不敢动、不敢言，心服口服、五体投地，非常恭敬。

“于莲师教之自宗，殊胜自性得诚信”：“莲师教”指旧译宁玛派，莲花生大士是我们旧译宁玛派的开创祖师。自宗无论是讲显宗还是密宗，在见解及修持方法等方面都有许多不共同的窍诀。荣索玛哈班智达曾经讲旧译和新译比较而

言，旧译有六个超胜之处，即有六种不共的功德。

当依据历代传承上师们的教言宣说七大难题的甚深法义时，不但破除了他宗的邪说，同时对自宗不共教言或见解也生起了不动摇的信心。

“摧毁偏袒他宗慢”：“偏袒”指在七道问题当中，被破除的他宗观点都落入了二边，有所偏袒。“他宗慢”指虽然有些人的说法不了义，但自己觉得很了义、究竟，心里很傲慢。他宗有一些了义的说法，也有很多不了义的说法，但我们不随意评价萨迦派、格鲁派等教派的观点正确或不正确。我们在安立自宗时，要破除、摧毁的是这些不了义的说法，所以破除他宗的都是些不了义的观点。

全知麦彭仁波切讲过，凡堕落二边的就不合理。讲基道果等任何法时都是如此，若不堕二边就都是正确的，若堕落二边就都不正确。无论是他宗还是自宗，堕落二边者就都不正确。

“握稳智慧宝剑柄”：任何时候都要紧握智慧宝剑柄。只有以荣索玛哈班智达、龙钦巴大士、全知麦彭仁波切的善说才能摧毁他宗邪说以及他们内心的傲慢。

“如此良机亦赐他”：这样的良机也赐予他。这里可以解释为：我们握着智慧宝剑摧毁他宗邪说和他人内心的傲慢，使他们的相续中也能生起正见。表面上是破除他宗，实际上是让他们的相续也能生起正知正见，建立正确的观点。若站在自宗的角度还可以这样解释：全知麦彭仁波切主要依靠龙钦巴大士、荣索玛哈班智达的教言，握着这样的“智慧宝剑柄”摧毁了他宗不了义的说法、邪说。

这样的良机也赐给后代人、后来人。若后学者想破除他

宗、建立自宗，也应该握紧“智慧宝剑柄”去破立。第一，能够破除他宗、建立自宗；第二，要断除邪见，在相续中真正建立正见，也要以智慧观察，以这些教言去仔细研究、分析，如此才能生起定解。否则，仅仅随声附和，这叫迷信。别人一说就相信，就认为事实如此，这叫迷信！大家应该有自己的观察能力，只有通过观察这些传承上师们的善说、教言才能得出正确的结论。我们以这些去观察，能更快地证悟真理。虽是智慧宝剑，但仅置于高台供奉也无多大意义。应该挥舞宝剑，以此摧毁邪见，在相续中建立正见，破除他宗不了义的说法，安立正确的自宗。这才是一位真正的智者所为。所以大家应该有这样的分辨能力。

所闻法理甘露海，甚深之义如意宝，
住于何处亦当取，不随名相之人士。

“所闻法理甘露海，甚深之义如意宝”：大海中有如意宝，只有入海才能取得宝藏。同理，只有通过闻思、观察才能真正通达甚深法义。否则无法通达诸法的甚深法义，也根本不可能见到自性。以教证、理证观察即是闻思阶段，然后在自己的相续中产生智慧，这种正见、智慧叫闻慧和思慧。所以我们经常强调闻思，若缺乏足够的闻思，修行都是徒劳无益的。

“住于何处亦当取”：不论自宗还是他宗，无论何人的著作里，若阐述了正确的教理和甚深的窍诀，都应该取出并万分珍惜与学修。

自宗与他宗都有不了义的说法，有的是因为他们没有明白，有的是为了度化一些众生而暂时宣讲的。此处强调只要

是不了义的说法，都应该放弃；只要是正确的甚深法义，无论是在何处，都应该取出来学修。

“不随名相之人士”：任何一个宗派、一位大德只要宣讲了甚深的法义，能让我们真正明白佛理，就值得恭敬和学习。“名相”指名气。以前和现在都存在这种现象：谁有势力就相信谁，谁有名气就跟随谁。这是错误的！谁能宣讲甚深的法义，谁能让我们明白佛理，才值得我们学习和跟随。

无论是学显宗还是密宗，何法能令我们受益，就应该修学此法，不应随着名相跑。今天有人说显宗殊胜，就去学显宗；明天说密宗殊胜，就又去学密宗。这都是错误的。大家应该有判断、分辨的能力。自己的相续和哪一法相应？哪一法值得自己学习？这样去判断和分辨才是正确的。应该以这种方式取舍和进退，不应该随波逐流。

依止上师主要看自己的缘分，无论他是否有名气、势力，只要他能引导我们，让我们明白佛理，解除心灵上的疑惑，令我等开悟，那就是我们应该跟随和依止的人。

多闻能言亦不证，俱生智深以伺察，
不解深义如地藏，谁持此法为智者。

“多闻能言亦不证”：似乎明白很多，也能言善辩，但此人并没有真正了知、证得诸法究竟的甚深法义。若要证悟诸法究竟的实相，了知甚深法义，仅靠多闻能言是不行的。

“俱生智深以伺察”：以自己的俱生智慧经常伺察的人能否证得诸法究竟的实相或甚深法义？也不一定。

我们现在尤其强调不能堕落二边——闻边和修边。只闻不修或只修不闻，二者都是边。若只听闻，尽管明白得多且

善于言辞，却无法证得诸法的实相、真理。若觉得自己颇有证量，仅仅伺察、安住，也不能证得实相、真理。

“不解深义如地藏，谁持此法为智者”：“深义”指如地下宝藏般的甚深教理、法义、究竟的实相。能持此法者才是真正具有智慧的人。

为什么将甚深的法义比喻为地下宝藏？因为广闻博学的人无法证得，以俱生智慧经常伺察者也不一定能证得。谁能真正证得？如前所讲，有一定善根、宿世当中积累福报、消除业障、对上师具有信心的人才能真正证得。除此之外，即使表面上再精进，打坐入定的功夫再深，也不一定能证得。只有通过一些殊胜的方式才能采掘到地下的宝藏。同样，我们通过宿世的修行消业积福，通过上师殊胜的窍诀才能真正证得诸法的甚深法义。

全知麦彭仁波切言及自己是以传承上师的教言而证得的。其他宗派的很多大德虽然在表面上广闻博学，很有修行、很有名气，但也没有真正证悟诸法的真理。所以此甚深法义必须靠善根、窍诀才能证得。能够证得的人才是具有智慧的人，其他的人都不是具有智慧的人。

我们并非自赞毁他，诽谤某一个宗派，也不是在破斥某一位大德。任何一个宗派、一位大德若堕入二边，未步入真正的中道，那就是错误的，是我们要破除的对境。并不是除自宗之外就没有一个正确的、没有一个殊胜的。其他如净土宗、禅宗，或格鲁派、萨迦派等宗派中也有很多了义和不了义的说法。有的在究竟密意上与自宗宁玛派是同一的，有的为了度化有缘众生而暂时抉择了不了义。自宗的确有很多不共同的说法以及殊胜之处，这些大家要明白。今生能遇到如

此殊胜的教派，是我们宿世修来的福报，所以大家要珍惜。

知取能令我心成，智藏宝器深广海，
善妙教言时机后，欣然畅饮龙王海。

《定解宝灯论》的作者全知麦彭仁波切知晓大海里有珍宝藏，只有自己的心像大海一般宽阔，才能成为究竟智慧的法器。因此，学习这些善妙教言的时机已经到了，他以特别欢欣喜悦的心情痛快淋漓地深入龙王海中畅饮，孜孜不倦地学习传承上师们的教言。

据说龙王居住在大海中，大海是龙王的宫殿。此处“龙王”指我们的传承上师们。“海”指传承上师们的教言。麦彭仁波切为让自己的心相续成为究竟智慧的法器，犹如大海中隐藏着珍宝一样，让自己宽阔的心胸也能隐藏最究竟的智慧，所以学习了传承上师们的教言。

对此段偈颂还有很多不同的解释方式，在不同的著作中，有些地方的注释可能有所不同。我们主要依据的是楚西降央多吉的《定解宝灯论·无垢广释》这部著作来解释。该著的注释比较详细，属于广译，含义也很连贯，所以就以此为依据为大家如是讲解。而根华堪布的《定解宝灯论浅释》则属于浅译。

依从中出善说河，定证智慧广阔海，
知彼源泉即龙王，持明传承之言教。

著者学习了传承上师的教言，明白了甚深法义，于是就宣讲了《定解宝灯论》。

“依从中出善说河，定证智慧广阔海”：《定解宝灯论》

就像一条河流，而这条河流来自于“龙王海”，所以通过《定解宝灯论》一定能令我们证悟犹如大海般的诸法真理。

“知彼源泉即龙王，持明传承之言教”：“龙王”指持明传承上师们，即荣索玛哈班智达、全知无垢光尊者等，他们的教言就是“龙王海”。

全知麦彭仁波切不止一次地劝诫我们一定要认真学修传承上师们的教言，尤其是荣索玛哈班智达、龙钦巴大士的教言。“班智达”是精通五明之意，“玛哈”是大的意思。荣索玛哈班智达和龙钦巴大士的教言都非常殊胜，但很多人根本没有予以重视。所以在此处麦彭仁波切多次强调真正想通达诸法的甚深实义，必须学修持明传承上师们的这些善说、教言。

吸取虚空精华义，品利自心甘露味，
点亮能得大威力，智慧稀有正法灯。

“吸取虚空精华义”：学习了如虚空般的显密一切经典和续部的精华；或解释为：通过学习而证悟了犹如虚空般无边无际的这些缘法的真相、真理。经续的内容浩瀚无际，如同虚空一般，而诸法的实相也犹如虚空般无边无际。

“品利自心甘露味”：自己内心能够证悟，从而使本具的智慧或能量得以显现。

“点亮能得大威力，智慧稀有正法灯”：因此解答这些难题的威力或智慧也生起了。著者经过学习获得了证悟，本具的智慧得以显现，同时也具足了宣讲《定解宝灯论》的智慧。仅自己明白、证得还不够，为了有缘的众生而宣讲了《定解宝灯论》，犹如点亮正法之灯，照亮众生的解脱大道，令

众生顺利到达彼岸。

不同的著作中对这些偈颂的解释有所不同，可能是因为所参考的资料以及个人的理解有所不同的缘故。大家也可以参考其它资料，以自己的智慧好好地辨别、取舍。

丙二、以窍诀方式宣说本论要义：

口出此语敬礼时，仙人则于流浪者，
更为深入而归纳，上述之义教诲言：

老仙人为了使流浪者能更深入地了解，真正证得诸法的实相，于是把七道难题的内容再进一步地进行归纳，再次为流浪者阐释了七道难题的内容。[50]

殊胜正法狮子乳，唯慧妙器可盛纳，
余者纵勤亦不存，容此法器即此者。

“殊胜正法狮子乳，唯慧妙器可盛纳”：前面所讲七道难题的内容都属于甚深法义。犹如雪山里狮子的乳汁，唯有金器才能盛纳，若置于一般的容器里，容器会立即裂坏，乳汁甚至会漏出。同样，只有具足智慧的人才能成为甚深法义的法器。

“余者纵勤亦不存，容此法器即此者”：“此者”指文殊菩萨的心咒——“阿謌巴匝那德”。文殊菩萨是诸佛智慧的象征，这六字心咒每一个字含都分别摄着七大难题的内容及甚深法义，即双运智慧，是甚深法义的法器。若没有智慧，很难真正了知和证悟这七道难题的内容，即使他再三思维、

[50] 此段及下文参见上师仁波切《定解宝灯论讲记》开示第四十四讲。

研究，也很难领悟此甚深法义。现在很多人也在研究佛法，研究中观，但他们再思维、再研究也不可能真正地获得证悟。

阿字无生之法门，鬲字远离诸垢门，
巴字显现胜义门，匝字无生无死门，
那字远离名称门，德字甚深智慧门。

“阿字无生之法门”：“阿”字是“阿鬲巴匝那德”中的第一个字，代表无生法门，不生就不灭，即不生不灭的空性。“无生”指诸法不是自生、他生、自他而生，也不是无因而生。在《真实名经》、《大幻化网根本续》中都有对“阿”字的解释。“阿”字代表我们的本性、空性，含摄着第一道问题——见解无遮或非遮中的许多甚深法义。

中观究竟的见解应该是无遮还是非遮？一些大德认为是无遮，一些大德认为是非遮。格鲁派的一些大德持前一种观点，他们认为若以胜义谛的观察量进行观察时，轮涅一切法都是空的，所以最究竟的见解是无遮。觉囊派的大德则认为属于戏论的世间法空，但如来藏不空，即使以胜义观察量观察时也是不空的，所以最究竟的实相、最究竟的见解应该是非遮。自宗承许中观最究竟的见解应该是无遮，但这不同于格鲁派大德所说的单空，而是远离一切戏论的大空性。空性与显现不二，不堕落空边。

“鬲字远离诸垢门”：“垢”指烦恼障和习气障。若断除了烦恼障和习气障，自性光明也就自然显现了。这是远离烦恼障、习气障的究竟的法性。

“鬲”字含摄着第二道问题的内容：声缘证二无我耶。印藏大德们对此各持己见，也存在很多争论。如前所讲，声

闻和缘觉证悟了人无我，这是毫无疑问、没有辩论的。但辩论之处在于：声闻和缘觉是否证悟法无我，有没有遣除这样一个障碍。有的认为没有证悟法无我，有的认为证悟了一切法无我。格鲁派一些大德认为声闻和缘觉已经证悟了二无我，而且证悟了一切法无我。因此三乘的见地是同一的，没有高低。

自宗观点认为不能说声闻和缘觉没有证悟法无我，但也不能说他们已经证悟一切法无我。若证悟一切法无我，那么大乘菩萨在见解上已经与佛没有差别了。修行随见解，若见解上没有差别，那么修行上也没有差别，这是不合理的。

自宗认为声闻和缘觉证悟了法无我，但这是一个范围非常小的法无我。犹如虫子在芝麻上咬出的洞里的虚空一样，虽然小，但也是虚空。他们所证得的空性极其微小，但也证悟了空性。所证悟的法无我虽然范围极小，但也可以说是证悟了法无我。犹如去饮海水，虽然只喝了一口，但也是在喝海水，而不用将所有的海水一饮而尽。

“巴字显现胜义门”：最究竟的胜义谛就是空性，它不离显现，现空不二。“巴”字代表此门，代表这样一个真理。它含摄着第三道问题：入定有无执著相。

入定时有执著还是无执著？有的观点认为入定时应该有执著。如果不执著无或空，就无法对治对有边的执著。若要破除、对治对有边的执著，就必须执著无边，这时应该有执著相，即执著无相。此时若没有念头，就相当于入眠一样，无法对治烦恼。有的观点认为入定时无执著，如果入定、修行时有执著，这就和一般凡夫没有区别，更不能对治烦恼。

自宗认为首先应该着相，然后应该不着相。刚开始以理

论观察时，应该执著；当真正明了、自然安住时，不应该执著。“巴”字显现胜义门，应该先着相，后不着相。

“匝字无生无死门”：“无生无死”即是空性，代表双运。这里指念头、分别念无生无死，最究竟的实相也是无生无死、不生不灭的。它含摄着第四道问题：观察修或安置修？

有时必须要经过观察，应观察修，有时应安置修。若起始阶段就要求无有任何念头而安住，如同以前的和尚宗以及现在一些修学大圆满的人，他们主张刚开始时就自然安住，不应以分别心去伺察或分析，否则会增加分别念，进入“分别”的樊笼。而有些宗派，尤其格鲁派的一些大德则认为应该任何时候都不离观察，否则如同睡眠一样，不起作用。

自宗认为刚开始时应该观察，而后面则不用观察。在没有真正生起定解时，应该依教证、理证去观察。经过观察真正了知、明白而生起定解时，就在这样的见解当中安住，不应该再观察。若没有真正生起见解，就应该观察。刚开始应该有分别念，最后不应有这些分别伺察念，应该自然安住。第四道问题的意义广阔无边，如果广泛地讲，有很多的内容，这些都可以包含在“匝”字里。

“那字远离名称门”：“那”字代表远离名称这样的真理。名称属于言思的范畴，在最究竟的实义上是远离一切名称的。二谛双运的真理是远离言思的，所以远离名称。此门含摄着第五道难题的整个内容：二谛何者为主要。

有些论师、大德认为无我、空性等胜义谛重要，有的认为因果、轮回等世俗谛重要。若言世俗谛重要，偏向并执著于世俗谛、名言，这样根本无法证悟空性真理。若认为无我和空性重要，只有它才能断除轮回的根，因此而偏向于空性

胜义谛，既然一切都是空的，就不用取舍因果，甚至去造业，这就偏离了正道。所以这两种观点都不应理。

自宗认为二者同等重要。在世俗谛、名言上，二谛应该分开安立，均可承认。在胜义谛上，如在菩萨根本慧定前，二谛是双运的，不应分开，也不存在二谛的分别。因此不能留此舍彼，这与诸法的实相相违。

“德字甚深智慧门”：二谛双运的究竟实相是远离言思、远离我们的分别念的。它是智慧的行境，不是心识的行境，所以它是甚深法义。“德”字代表二谛双运的法义，它含摄着第六道和第七道问题。

第六道问题：异境何为共所见？有人认为有共同所见，有人持相反观点。自宗认为若不通过观察，暂时可以观待安立共同所见。因为它是在名言上观待而安立的，经不起观察，所以是暂时的。比如对人而言，共同所见是水；对饿鬼而言，共同所见是脓血。无论是水还是脓血，这都不是究竟的共同所见。若要安立一个究竟的共同所见，那就是二谛双运、现空双运的真理，即法界明分或现分。因为它不离空性，所以究竟上就是二谛双运的实相、真理，也是“甚深智慧门”。

第七道问题：中观有无承认否？此处指中观应成派有没有承认？有的认为有承认，有的认为没有承认。自宗认为应成派在抉择胜义谛大空性时是无承许的。因为此时是菩萨入定的境界，是根本慧定的对境，所以是远离戏论的大空性。站在这个角度上可以说应成派自宗是没有承许的，这也是它最究竟的自宗。但这并不代表任何时候都没有承许。若站在菩萨后得中观的境界里，即菩萨出定时，二谛分开，各有各自的正量，各有各自的承许，尤其是基道果这些法，所以不

能说任何时候都没有承许。在入定中观时没有承许，在后得中观时是有承许的。

此等六门每一门，若以二谛理观想，
修持如幻之等持，无边海水一口饮，
心间无垢宝珠中，明现总持辩才慧。

“此等六门每一门，若以二谛理观想”：虽然文殊心咒仅六字，但它包含着整部《定解宝灯论》的内容，而《定解宝灯论》又包含了显密一切经典续部的精华。这六字所含摄的面及义理深邃而广阔，大家应如是去了知、证悟。

文殊心咒等任何咒语都含有甚深的含义，每一个字都不离二谛双运的智慧和真理，每一个字都不离此甚深法义。在这样的证悟或见解的摄持下，观本尊、持咒才有力量，才能成就。为什么持咒有力量呢？因为通过这些咒语能开启甚深法义的智慧，这才是持咒的真实含义。

“修持如幻之等持”：比如我们在自己的前上方观想文殊菩萨，然后念文殊心咒。此时应以甚深的智慧摄持，即无论是文殊菩萨还是咒轮都是显而无自性的，咒语的每一个字都含摄着二谛双运的真理。若真正证悟了此实相、真理，在此见解和状态当中念、修，这就是“如幻之等持”。

若没有证悟实相、真理，没有见解的摄持，我们念文殊心咒、观文殊菩萨等都无多大意义，不是生起次第的修法。生起次第的修法是不离圆满次第、不离证悟空性的智慧的。“阿鬲巴匝那德”的每一个字都不离二谛双运的真理，若证悟了此真理，再观想、修持才是真正的生起次第的修法。

“无边海水一口饮”：无量无边的海水一口就能饮到腹

中，这是比喻。喻指我们所学的这些学处或无量无边的显现法之自性当下即能了悟，立即能够圆满。

“心间无垢宝珠中，明现总持辩才慧”：“心间无垢宝珠”指最究竟了义的文殊菩萨，即我们自己的自性，也就是我们本具的光明。八大辩才和圆满智慧等功德自然就能显现。

我们修生起次第时，比如修文殊菩萨或修金刚萨埵佛等都是如此。“嗡班匝萨埵吽”六字也含摄着甚深法义，含摄着现空不二的实相真理，我们应该有此见解，这很重要。虽然我们每天都修法，修金刚萨埵除障法、文殊法等，但我们没有这样的见解和智慧，所以达不到效果。若真正想成就、想开取本具的智慧能量，就应这样修持。

以灭四边定解道，达到实相入定于，
离思光明本法界，文殊大圆满境界。

“灭四边定解道”指对远离四边的大空性生起定解，这是道。生起定解本身就是道，就是我们成就的唯一方法。定解有很多含义，此处指证悟远离四边的大空性的定解，即对远离四边的大空性生起定解。以此道到达最究竟的实相，即大空性。安住在远离言思的本具的“光明本法界”中，即是“文殊大圆满境界”。

我们修持大圆满法应该具有证悟大空性的智慧。在讲特加行时为什么要讲空性的见解呢？若没有证悟大空性，就无法证悟大圆满。首先要以“灭四边定解”的道到达大空性实相。在证悟大空性真理的基础上入定，安住于远离思维、分别的本具光明的法界中，这才是真正的“文殊大圆满境界”。

空性的见解非常重要！修持大圆满法必须有证悟空性见

解的基础。大圆满窍诀部里“拆毁心房之窍诀”是证悟空性真理的方法。首先以此窍诀证悟空性，再将心抉择为空，空抉择为光明，然后在此境界中安住，这才是真正的大圆满。

将显现抉择为空，空抉择为光明，然后在光明当中安住才是文殊大圆满。否则若直接安住，没有将显现抉择为空、空抉择为光明的基础，就很容易修偏。

离边见王广境界，现见入定真谛中，
自灭四边劣意暗，显现光明之日轮。

远离四边、八边的证悟大空性的见解是诸见解中无与伦比的，所以称为“见王”。在如此深广的境界中入定就能现量见到最究竟的真谛。这时，四边等劣见、邪见自然息灭，能立即断除意海当中的黑暗，本具光明如日轮般显现。太阳升起的刹那，黑暗自然消失；本具的光明显现时，邪见、劣见等心灵中的黑暗都立即消失。

乙三、宣说造论方式：

正直观察大仙人，顿现分别流浪者，
彼二通过问答式，说七轮宝数难题。

“正直观察”指以教证、理证去观察，然后再辨别、取舍。“老仙人”是麦彭仁波切原有的意识，后来的分别念是“流浪者”。麦彭仁波切通过老仙人和流浪者问答的方式宣讲了七道难题的内容。“七轮宝数”指轮王七宝的数字，“七”是个吉祥数字。这七道问题含摄着显密宗很多难以解答的问题。

实际上，麦彭仁波切是文殊菩萨的化身，他根本不可能

有这样的疑惑。其实原本的意识是他自己的见解，突然生起的分别念是我们这些后学者的见解，著者分别将这二者比喻为“老仙人”和“流浪者”。我们的心的确是流浪者。

智浅寻思如我者，于极甚深广大义，
如从圣者智慧中，取出而造此论典。

此处主要讲的是该论以何方式而造，所造的论典是否可靠，是否值得学习。

“智浅寻思如我者”：麦彭仁波切谦虚地说自己的智慧浅薄，也是个爱分别的人。

“于极甚深广大义”：这部《定解宝灯论》的义理极甚深广。前面讲过，显密一切经典续部最重要的内容都在此处，精通这七大问题的内容就相当于精通了一切经典和续部。印藏曾出现无数的大德高僧，但许多大德在示现上对这七个问题都没有正确的答复与解释。

“如从圣者智慧中，取出而造此论典”：麦彭仁波切说：“虽然我智慧浅薄，分别心重，但《定解宝灯论》并非以我的分别念、以我的智慧而讲的，而是以传承上师们的窍诀和加持宣讲的，所以不会有错，你们可以学修。”依靠传承上师的加持和窍诀，犹如从传承上师们的智慧当中取出来一样，所以说这是不会有错误的，值得大家学习，也值得大家给予重视！

甲三、后善末义

甲三（后善末义）：一、以清净意乐令他人分享此法；二、以利他悲心而造论；三、以本论殊胜劝诸后学应善勤修。

乙一、以清净意乐令他人分享此法：

思维善说妙法雨，百万佛子可证道，
欣然听闻得大利，以欢喜心洒甘露。

这部《定解宝灯论》是无数佛子解脱成就之路。对如此殊胜的法，你若欢喜听受，一定会得到大利。不仅是流浪者，其他众生以及我们这些后学者等若乐意听闻、学修，所获利益也将无量无边。所以老仙人无比欢喜地宣讲了此法，洒下了妙雨甘露。

“思维善说妙法雨，百万佛子可证道”：“百万”形容数目之多，不计其数。通过教证和理证所讲的《定解宝灯论》如同洒落的善妙法雨，使无数佛子能通过此论的教义、窍诀而证得真理。此论是无数佛子成就的道路。

“欣然听闻得大利，以欢喜心洒甘露”：若流浪者或其他众生能欢欣喜悦地听闻，定获大利，能开悟、见性，能解脱、成佛。如今我们在听闻和学修时，也应该满怀欢喜地去

听，如此能得大利。老仙人目睹流浪者听闻的意乐似乎很强烈，便开始“洒甘露”，即宣讲了这些难题的甚深法义。

乙二、以利他悲心而造论：

是故再三而思维，为利希求深广义，
依心明镜中所现，德名玩童撰写也。

“是故再三而思维，为利希求深广义”：这是麦彭仁波切的谦词。他为什么宣讲此甚深法义，撰著这部论典呢？第一，我自己（此处指著者麦彭仁波切本人）对这些甚深法义要“再三而思维”。虽然以前曾思维过，但应更深入地思维；第二，为了利益希求甚深法义的众生。像流浪者等许多人都希求甚深法义，但这些道理艰深难懂，谁能如实解释，给予正确地答复啊？可见，他撰写这部论典是为了希求甚深广义的这些众生，也为了自己能更深入地了知或证悟这些真理。

“依心明镜中所现，德名玩童撰写也”：麦彭仁波切原本就有根基，还学习过历代传承上师的教言，也肯定祈祷过、安住过，因此以心里显现出的内容进行撰写。很多解释里言及这部论典的甚深法义是麦彭仁波切七岁时所宣讲，所以称“德名玩童”。他名字的第一个字是“德”，因此“德名”即指麦彭仁波切。“玩童”指小孩玩耍时，边玩边撰写的。

乙三、以本论殊胜劝诸后学应善勤修：

佛法深理如虚空，虽然无法尽宣说，
依此定解宝灯论，能获胜乘之妙道。

佛法无边，很难掌握。但若能掌握明了《定解宝灯论》，

那就能找到一条殊胜的妙道，今生一定成就。

“佛法深理如虚空，虽然无法尽宣说”：佛法所讲的道理如虚空般无边无际，我们常说“八万四千法门”，其实法门无边，都要如实地宣说是很困难的。

“依此定解宝灯论，能获胜乘之妙道”：“胜乘”此处指大乘，尤其指密乘、大圆满乘。若能依所宣讲的《定解宝灯论》来学修，一定能获得胜乘之妙道。今生就能成就，立地就可以成佛，这是毋庸置疑的！

《定解宝灯论》主要讲了七大问题的内容。虽然它是一部理论性的著作，但这些都是我们必须要懂得的。唯有如此才能精通佛理，才能真正地修持、成就。我们现在虽然都在念经、修法、打坐，但始终达不到效果，始终没有成就，主要原因就是不明白这些道理，没有真正领悟真理。

《定解宝灯论》是显密结合的一部论典，其中所讲不仅是显宗的义理，还有密宗的要义，所以大家一定要重视，要认真学修并掌握这些内容，证悟这些甚深法义，这样我们才能真正获利。

我们主要修持大圆满法，大圆满法有前行引导和正行引导。我们强调实修，尤其现在要修持大圆满前行，但若不明白《定解宝灯论》的内容，修习大圆满前行也很难成功，更不可能修持正行并获得成就，所以大家一定要特别重视这部论典。

我这次给大家讲《定解宝灯论》也是为了巩固我们的实修，是为了让大家能更深入、更高层次地修持净土与大圆满，尤其是大圆满法。大家不能把这部论典当作某种理论或知识束之高阁，这是错误的。

定解宝灯论思考题

第一讲（051-060）

1、请解释定解的含义。

2、请解释“礼赞”这段偈颂的含义。

第二讲（060-070）

1、请解释相似定解和真实定解的差别。

2、请解释“远离定解的过患”这段偈颂的内容。

第三讲（070-078）

1、七道难题是什么？

2、老仙人比喻什么？流浪者比喻什么？

第四讲（078-084）

1、老仙人以什么答复七道难题？

2、请解释：“如是智慧所出语，风微动然仙人心，如末劫风摇山王，片刻默言不出语。呜呼百般经苦行，连续炽燃妙慧火，彼等智者尚于此，未能立为无垢宗，俱生辩才智力微，亦未长久受苦行，智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？”

第五讲（085-096）

1、什么是无遮？暂时的无遮和究竟的无遮有什么区别？

2、请解释：“前译自宗何观点？无二双运大智前，遣诸所破之无遮，引他非遮皆不许。”

第六讲（096-105）

1、什么是词句上的他空?什么是意义上的他空?

2、请解释：“若谓成实未有故，不必分析一异体，虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故。不空瓶子之外法，所成实有为何法？汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。”

第七讲（106-119）

1、自续派可以加这些鉴别，格鲁派为什么不能加这些鉴别?

2、请解释：“通常依他之空性，决定不是真空性，马上虽不成立牛，岂能确定彼马空？”

第八讲（120-129）

1、怎样以水月说明现空无二究竟真理?

2、请解释：“若从空性分衡量，无有丝毫不空故，虽可断定说无有，然而于无之自相，未曾失去之同时，不灭之中可显现。未失现之自相时，安住无基大空中。”

第九讲（130-144）

1、什么是俱生我执，什么是遍计我执，二者有什么区别？

2、请解释："则于前入小乘者，获得大乘见道时，毫无所断等过失，为理所害不可驳。复说所证虽已证，然断所断需助缘，未证与许证相违，证违未断诸所断，日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇！"

第十讲（145-153）

1、佛经里既讲"声缘证悟法无我"，又讲"未证悟法无我"，二者是否有冲突？若没有，应怎样圆融解释？

2、请解释："如虽许瓶为假立，然许微尘为实法，设若证悟瓶假立，以此智慧而观察，微尘本应亦证悟，然而暂时未证悟。粗大实法无分尘，表面似乎成相违，暂无教证窍诀故，建立不违之宗派。"

第十一讲（153-160）

1、若承许三乘见道无有差别，有哪些过患？

2、请解释："如是一切唯识宗，倘若无有所取境，为何不证能取心？自续派以胜义谛，无有之理于名言，为何不证无自相？是故依照汝观点，一切均成应成派。"

第十二讲（160-169）

1、俱生我执的对境是什么？

2、请解释："假设依照汝观点，声闻已见彼性故，依据理证怎成立，一乘仅是立宗已。于此双运之智慧，唯有现见最究竟，即是唯一真如性，圣者终皆到此地。"

第十三讲（170-182）

1、静修的时候无执着相，哪一个是正修，哪一个是盲修？

2、请解释："正修远离四边戏，圣者智慧之面前，现见一切不存在，故自然灭执著相。明空无二之境界，如同目视虚空中。"

第十四讲（182-194）

1、他宗所说的"非有非无"和自宗所说的"非有非无"，二者有何差别？

2、请解释："远离四边戏论要，无有所缘通彻性。汝者所谓离是非，如同靶子住心前。自他依靠此实执，周而复始入有海，遣除此等之对治，即是无我执著相。"

第十五讲（194-202）

1、初学者为什么要执着无我单空？

2、请解释："正行现有诸轮涅，超离有无之本义，有无何者皆不成，偏袒执著有戏论。是故以理分析时，未见成立何生执？然离四边戏之理，观察而引定解生，自然光明之智慧，胜观之现如明灯。"

第十六讲（202-213）

1、怎样区分正修和盲修？

2、请解释："因为盲修与瞎练，非为断证功德因，反是生起功德障，故如汉茶过滤器，灭尽教证增烦恼，尤其不信业因果。若具正见之明目，前所未有证相增，现见空性功德力，于业因果缘起法，无欺惑性生诚信，一切烦恼渐微薄。"

第十七讲（214-225）

1、修行时应该观察为主还是安住为主，哪一种是正确的？

2、请解释："为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智，离境有境亲体验，空乐无二之法界。现明觉性此三者，即是大乐之异名。以此现分之色身，乃至世间依利乐，救护一切诸有情，究竟大悲之自性。"

第十八讲（225-237）

1、定解和增益是怎样相矛盾的？

2、请解释："是故依照自本性，不住有寂大智慧，于本基中如是住，修持空乐智慧道，甚至仅于即生中，亦能现前双运果。着重宣说本义中，基道果三不可分，金刚乘果四灌道，觉空自然智慧者，即是光明金刚乘，此乃诸乘之归宿。"

第十九讲（237-246）

1、此处所讲的智慧和妙慧有什么区别？

2、请解释："倘若依照汝观点，离开观察分析时，见义证悟若不成，则诸圣者佛智慧，世间无害识所取，悉皆应成颠倒识，彼等已经现见故，正当之时无观察。"

第二十讲（246-256）

1、第四灌顶之智慧和大圆满之智慧有什么不同之处？

2、请解释："抉择本净空性分，即是直断之见解，抉择任运而自成，身及智慧之自性，内明童子瓶佛身，起信光明之顿超，二者亦非为各体，本净自成双运智。"

第二十一讲（257-268）

1、请解释"童子瓶佛身"的含义。

2、请解释："于彼究竟大圆满，深寂光明无为法，虽是如来之智慧，于此暂时正道中，相似喻义双运智，画月水月天月喻。依次前者引后者，此乃自然无漏智，依照自之智慧力，亦可实地而修持。"

第二十二讲（269-281）

1、什么是胜义谛？什么叫世俗谛？

2、请解释："虽说世俗若真实，胜义不成空性故，然而断除世俗谛，之外他法胜义谛，少许亦不可成立，二谛方便

方便生。不依所察之有实，彼之无实不存在，是故有实与无实，二者缘起性相同。”

第二十三讲（282-294）

1、为什么说世俗谛和胜义谛是方便和方便生的关系？

2、请解释：“正确观察智慧前，显现空性此二者，有与无有均同等，许一本体异反体。”

第二十四讲（294-306）

1、仅以信解修本尊和以正见修本尊，二者有何区别？

2、请解释：“依证胜义之实相，深信世俗为本尊，否则处迷现相中，如何成立本尊性？除此二取迷现外，无他所谓之轮回，断此非从胜义立，胜义本是一体故。”

第二十五讲（306-319）

1、见解和行为怎样一致？

2、请解释：“若谓乘以见高低，区分九乘不一定，内道宗派从最低，直至究竟金刚顶，此九种乘之数量，具有安立理由故，如高低乘有多种，然需安立三乘等。”

第二十六讲（320-333）

1、若承许湿性为共同所见，会有么过失？

2、见水时，若说佛菩萨的所见是一尊佛，那么见的是法身佛还是色身佛？

第二十七讲（333-343）

1、自宗究竟的共同所见是什么？与他宗“共同所见”有何不同？

2、既然六道众生的所见也是法界明分，为什么却没有见性、成就？

第二十八讲（343-353）

1、既然空性可以无碍显现万法，那么这些显现会不会混乱或无法取舍？

2、请解释：“一水执水量成立，不相观待独不成，胜义观察不成立，饿鬼前亦不成立。”

第二十九讲（353-363）

1、自宗所承许的究竟正量是什么？

2、请解释：“是故未被迷乱因，所染污之根对境，需要安立为正量，如水阳焰见为水。”

第三十讲（364-372）

1、佛和众生的主要差别是什么？

2、若“空”视为共同所见，为什么具有诸法变成恒有或恒无的过失？

第三十一讲（372-384）

1、请简述显密见解上的主要差异？

2、人和佛见水时，人之所见是水，佛之所见是圣尊。这二者哪一个是正确的？若人之所见是非量，它是否是无欺的？若是无欺的，它为什么是非量？

第三十二讲（384-393）

1、究竟的正量唯一是佛的圆满智慧，那么净见量是否也是唯一的？若是唯一的，登地菩萨的根本慧定难道不是净见量吗？

2、请解释："究竟等性之法界，不能片面而建立，说是唯一天尊相，然而自性本清净，法界现分智慧身，无离无合之缘故，现分本为净天尊，实相分析亦无害，因断二障之现空，双运法界即真如。"

第三十三讲（394-404）

1、若微尘没有变大，刹土没有变小，为什么还能有"一尘中现尘数刹"这样的显现？

2、请解释："其余现象皆不定，具迁变性而显现，究竟双运之智慧，彻见真义无迁变。"

第三十四讲（405-415）

1、中观应成派有承许还是无承许？

2、龙钦巴大士为什么说中观旧派一些大德的所说均各有功

与过？请仔细解释。

第三十五讲（416-428）

1、中观应成派若承许有，会有哪些过失？

2、月称论师给清辨论师发出的三大太过都是什么？

第三十六讲（428-436）

1、双运大中观和离戏大中观有何区别？

2、若说凡夫心面前，二谛只能轮番显现，那么我们怎样去抉择二谛双运的诸法的究竟实相？

第三十七讲（437-452）

1、自宗也将二谛分开，为什么没有他宗分开二谛的过失？

2、若承许二谛在胜义谛上多体或在世俗谛上一体，各自都有哪些过失？

第三十八讲（452-466）

1、若承许众生和佛是因和果的关系，有什么过失？

2、空性胜义谛为什么要观待显现世俗谛而安立？
显现世俗谛为什么要观待空性胜义谛而安立？对此应该怎样理解？

第三十九讲（466-479）

1、怎样理解“知显现为空性”和“知空性为显现”？

2、在证悟空性的方便方面，显密有何不同之处？

第四十讲（479-493）

1、怎样理解“佛所说的一切法都不离二谛”？

2、什么是“佛法之盗贼”，会怎样毁灭正法？

第四十一讲（493-504）

1、什么是“各别自证之智慧”？

2、所谓的妙慧和智慧有什么区别？

第四十二讲（504-516）

1、从地道的角度而言，显密什么时候能统一？有何依据？

2、在方便与智慧的修行上，显密有何不同之处？

第四十三讲（516-527）

1、依教证和理证破除他宗、建立自宗，这对自己的实际修法有何直接帮助？

2、应以什么标准去选择法门？

第四十四讲（527-538）

1、“阿咼巴匝那德”怎样含摄七大难题的？

2、全知麦彭仁波切为了什么宣讲此《定解宝灯论》？



达真堪布文集

见解无遮或非遮
声缘证二无我耶
入定有无执著相
观察修或安置修
二谛何者为主要
异境何为共所见
中观有无承认否